محمّد أركون

من فيصَلِ التفرِقة إلى فصْلِ المقال...

أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟

ترجمة وتعليق:
هاشم صالح



دار الساقي

أيـن هـو
الفكر الإسلامي المعاصر؟



الطبعة الثانية ١٩٩٥

تم نشر هذا الكتاب بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديموقراطية
والتغيير السياسي في الشرق الأوسط

ISBN 1 85516 706 9

DAR AL SAQI
United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الساقي ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

مقدمة المؤلف

يشير عنوان هذا الكتاب إلى كتابين مهمّين لمفكرين بارزين من المفكرين الإسلاميين في عهد التأسيس والاجتهاد، وهما كتاب **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** لأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ/١١١١م)، وكتاب **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**[1] لابن رشد (٥٩٥هـ/١١٩٨م).

من المعروف أن الغزالي كان يجاهد بقلمه ويجتهد بقلبه المؤمن وذكائه الثاقب وثقافته الواسعة، مواجهاً تيارات فكرية قوية، منها: التيار الفلسفي ليبطل نظرياته الميتافيزيقية، والتيار الباطني ليوقف مساعيه السياسية ودعواته الدينية العلمية. وكان ينتقد أيضاً مواقف الفقهاء الذين يفضلون التقرب من السلطة على السعي لأجل تصفية الشريعة من الشوائب الدنيوية والالتزامات السياسية المبعدة عن شروط الاستنباط وتطبيق الأحكام. يدخل كتاب «**فيصل التفرقة**» في باب التنظير والمناظرة لإبراز معايير التفرقة بين ما أجمع عليه علماء أهل السنة والجماعة من عقائد إسلامية أصيلة مستقيمة أي ما نسميه الأرثوذكسية، وبين البدع والاعتقادات الطارئة المنحرفة عما يسمّى «الإسلام». كان الغزالي قد تعرض في **تهافت الفلاسفة**، للمسائل الثلاث ـ قِدَم العالم، وعلم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد ـ وكفّر الفلاسفة، ثم ألّف **فيصل التفرقة** ليبطل مناهج التأويل الباطني واستنتاجاتها. وكان ناصري خسراو (٤٦٥هـ/١٠٧٣م) في كتاب **جامع الحكمتين** قد دافع عن الموقف الفلسفي قبل هجوم الغزالي عليه. ولكن الرد الكامل والاحتجاج الفلسفي المتعمّق على آراء الغزالي وكتابيه المذكورين، لم يجرؤ أحد أن يأتي بهما قبل ابن رشد، صاحب «**تهافت التهافت**» و «**فصل المقال**».

ومن الملاحظ البيِّن أن هذين الكتابين وما يدلان عليه من تفضيل المناظرة على الفتنة بين المسلمين، لم يسترعيا أنظار العلماء والمفكرين ولم يثيرا اهتمامهم لمواصلة الاجتهاد في مشاكل تنظيرية لم تزل قائمة كعرقلة معرفية أساسية في الفكر الإسلامي. وأعوص تلك المشاكل لا عند المسلمين فقط ولكن عند أهل الكتاب بصفة عامة، مشكلة التفسير والتأويل للنصوص المنزلة وما يترتب عليها من طرق الاستنباط عند الفقهاء لوضع أحكام الشريعة. ولا يخفى على مسلم واحد اليوم أن قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيداً مما كانت بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال الايديولوجي في زمن الغزالي وابن رشد. وسنبيِّن ما تفرضه من الشروط المنهاجية والإشكالية إعادة القراءة اليوم للنصوص التأسيسية أو ما أسميته النص الأول (انظر مجلة مواقف ١٩٨٨/٥٤) والنصوص الثانية أو المتفرعة. وقد احتدَّ النقاش السياسي مؤخراً حول استخدام «الإسلام» لتقديم بديل دستوري إسلامي للأنظمة الغالبة، وما سمعنا أحداً يثير مشكلة التفسير والتأويل على نفس ما ورد في الكتابين من المستوى العقلاني والتقيد بالشروط المنهاجية والعلمية. (المقصود بالأنظمة الغالبة الأنظمة الغربية الحديثة).

يجب على المؤرخين أن يؤرخوا للنسيان في الفكر الإسلامي كظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ وفاة ابن رشد. لقد تُرجم **فصل المقال** إلى العبرية في أواخر القرن الثالث عشر، ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يشر إلى الكتاب مع أنه كان من المطلعين على مؤلفات ابن رشد؛ ولم يعتن أحد من المسلمين بتحقيق الكتاب ودراسته إلى أن جاء المستشرق م.ج. موليير (M.J. Müller) الذي نشره لأول مرة عام ١٨٥٩، معتمداً على مخطوط واحد؛ ثم أعاد تحقيقه الأستاذ ج.ف. حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى (١٩٥٩)[٢].

لم توفق الترجمات العديدة إلى اللغات الأوروبية إلى إحياء روح النص وما يشير إليه من شجاعة فكرية وأصالة علمية وموقف إنسي (Humaniste) عند ابن رشد؛ ولذلك قررت أن أطبِّق عبرة النصين على الوضع الراهن للفكر الإسلامي، آملاً أن أوفق إلى ما لم يوفق إليه من سبقني في الاهتمام بهذا التراث الثمين، لا بنشر النصوص فقط، ولكن بإحياء الموقف الفكري البحَّاث والنقَّاد أيضاً.

أقصد بالجمع بين العنوانين في عنوان واحد المقاصد التالية:

١ ـ الإشارة إلى مرحلة فائقة الأهمية من مراحل الفكر الإسلامي والتذكير بما كان

يتّصف به هذا الفكر من التفوق العقلاني واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والإقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا ومواقف العوام، والتقيُّد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على المستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء وتحميل المناظر ما لم يفكر فيه ولم يدّعيه ولم ينطق به قط، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه وردّده في كتبه. يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء ما يقابلها من نقائص ورذائل ومثالب شاعت مع الأسف في الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الإسلاموي، وسأعود إلى تحليل هذا المفهوم الذي يفرضه البحث السوسيولوجي الخاص بطرق التعبير والتفكير الكائنة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

٢ ـ الإشارة إلى ظاهرة تاريخية ثقافية ذهنية يتصف بها الفكر الإسلامي في شتى مراحله التاريخية العديدة: هناك نظرة عقلية مستمرة ومتكررة في ظروف تاريخية واصطدامات سياسية واجتماعية متنوعة، وهي النظرة المنطلقة من وجود «إسلام» صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم **الدين الحق** لمكافحة البدع والرد على أهل الأهواء والنحل وإبطال الملل الضالة المضلّة وإبعاد أو إخضاع جميع المنحرفين عن الصراط المستقيم والحق المبين والفرقة الناجية. ولهذا يقال بأن كل قرن يمتاز بظهور إمام مرشد مصلح يحذر الأمة من الابتداع ويذكرها بتعاليم الدين القويم. وقد حدث هذا مع ابن تومرت ودولة الموحدين بالمغرب، ومع العلامة ابن تيمية، ومع محمد عبد الوهاب وآل سعود، ومع المهدي بالسودان والسينغال، ومع العديد من الأولياء في مناطق معينة من دار الإسلام.

وما يهمنا في هذا التيار المستمر والظاهرة المتكررة هو الموقف الفكري القائل بوجود «إسلام» واحد أصيل حقيقي يهتدي إليه بعض العلماء فقط ويقدِّم للناس في مؤلفات وخطابات لا تعدم أن تكون عرضةً للمناظرات والاحتجاجات والتنظيرات والردود، ليس هناك من مفكر واحد أو كتاب واحد أو مذهب واحد مهما علا شأنه وبلغت قيمته إلا وأثار ردوداً واعتراضات وتفنيداً وإبطالاً مع استعمال المصادر نفسها والاعتماد على الاستدلال نفسه من المدافعة عن العقيدة السليمة أي «الإسلام» الصحيح، وكلٌ يكفِّر الآخر على أساس «الإسلام» النقي

الذي يدعي أنه ينفرد بمعرفته والتقيد به دون غيره. وهكذا يندفعون في هذا الاحتجاج والخصام اللانهائي.

وبناء على هذه الظاهرة التاريخية والايديولوجية، يصح للباحث والمفكر المعاصر أن يطرح من جديد مشكلة «الإسلام» الصحيح المرتبط بالدين الحق. هل هناك من سبيل علمي للتعرف على هذا الإسلام حتى يجمع عليه العلماء، أم هل يجب أن نعدل لأول مرة عن النظرة التقليدية ونقرّ بضرورة التعددية العقائدية لأن مصدر «الإسلام» هو القرآن. والنصوص القرآنية قد ألهمت ولا تزال تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان، كما هو شأن كل نص غزير المعاني قصَصي البنية رمزي المقاصد؟

٣ ـ إن الفكر الإسلامي المعاصر في حاجة ماسّة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي الأسطوري) والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية.

والنموذجان اللذان اخترتهما ـ كتابا الغزالي وابن رشد ـ يدلان دلالة واضحة على ظاهرة القطيعة المعرفية بين ما تبناه المفكران من المبادىء والمقدمات وأُطُر التفكير والجهاز المفهومي وأساليب التعبير، وبين ما تفرضه علينا اليوم علوم الإنسان والمجتمع.

فلنضرب مثلين من الكتابين لتوضيح ما نقصده بالضبط. يقول الغزالي:

«فأما أنت إن أردت أن تنتزع هذه الحسكة من صدرك وصدر من هو في حالك ممن لا تحرِّكه غواية الحسود ولا تقيِّده عماية التقليد، بل تعطشه إلى الاستبصار لحزازة إشكال أثارها فكر وهيّجها نظر، فخاطب نفسك وصاحبك وطالبه بحد الكفر فإن زعم أن حدَّ الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم فاعلم أنه غِرٌّ بليد، قد قيَّده التقليد فهو أعمى من العُميان...

لعلك تشتهي أن تعرف حد الكفر بعد أن تتناقض عليك حدود أصناف المقلدين، فاعلم أن شرح ذلك طويل ومدركه غامض ولكني

أعطيك علامة صحيحة فتطردها وتعكسها لتتخذها مطمح نظرك وترعـوي بسببها عن تكفير الفـرق وتطويـل اللسان في أهـل الإسلام وإن اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، صادقين بها غير مناقضين لها.

فأقول: الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به، فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما للرسول ﷺ، والبرهمي كافر بالطريق الأولى لأنه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين...

فأقول: التصديق إنما يتطرق إلى الخبر، بل إلى المخبر، وحقيقة الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول - ﷺ - عن وجوده، إلا أن الوجود خمس مراتب، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخـالفها إلى التكـذيب، فإن الوجود ذاتي وحسّي وخيالي وعقلي وشبهي» (ص٤ - ٩).

ويقول ابن رشد:

«فنقـول: إن كـان فعـل الفلسفـة ليس شيئـاً أكثـر من النـظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قـد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك، فبيِّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه.

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بيِّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً ومثل قوله تعالى ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء...﴾ (ص ١ - ٢).

٣ - ١ - إن هذه النصوص مع قِصرها، تدل بكل وضوح على ما لا يزال يـربطنـا بالمفكرين المذكورين وما يفصل بيننا وبينهما فصلاً قاطعاً. فهما يعتمدان على القياس والاستدلال والمقـارنة والمعـارضة والتحقيق والـرد والرفض والحد... كوسائل يستخدمها العقل لاستخراج الحقيقة. إننا نرفض التقليد

المتعصب كما يرفضه الغزالي ونتبنى وظيفة الفلسفة لتدبر الموجودات ونحتكم إلى العقل في كل هذه الممارسات والمعالجات التي نصفها بعلمية. (كما يقول ابن رشد).

٣ ـ ٢ ـ ولكننا في الوقت نفسه أصبحنا نثير أسئلة ونعتمد على تحديدات ومعلومات ومواقف معرفية ما كانت تخطر ببال المفكرين، بل ما كان التفكير فيها ممكناً لهما بالرغم مما أدركاه في زمنهما من تدرّب واطلاع وسعة في المعرفة (وهذا ما ندعوه باللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه في فترة معينة). فنحن أصبحنا نقول:

لا يتعلق الكفر بتكذيب الرسول فهذا محال بل يتعلق أولاً بصحة البحث التاريخي عما ورد عن الرسول في كتب أُلِّفت بعده وخضع فيها المؤلفون لجميع العوامل والمؤثرات اللسانية والثقافية والسياسية والاجتماعية في كل بيئة من البيئات العديدة، وفي كل فترة من فترات التطور التاريخي. ثم إن الإيمان والكفر يتعلقان بالبحوث النفسانية واللغوية عن تكوين البنية الشخصانية والبنية الجماعية حيث ينشأ كل فرد. أضف إلى ذلك ضرورة البحث المقارن عن الأديان والتنظيرات الأوثولوجية (أي اللاهوتية) في كل منها وذلك قبل أن نطرح مشكلة التكفير على مستوى الإشكالية الانتربولوجية لظاهرة الدين والحرام والمقدس والقصص (Mythe) والرمز والخطاب النبوي إلى غير ذلك من الأسس الانتربولوجية لتوليد المعاني وتعدد طرق هذا التوليد وأسباب التغير المستمر للمعاني على عكس ما يقول الغزالي عن الوجود الذاتي والخيالي والعقلي.

٣ ـ ٣ ـ لا يصح استعمال مفهوم العقل الأرسطوطاليسي وإسقاطه على النص القرآني كما يفعل ابن رشد. وقد بيَّنت ذلك في بحثي عن العجيب الخلاّب في القرآن (Lectures In Coran)؛ كما لا يمكننا أن نستعمل مفهوم الشرع دون تجديد التفكير في الفرق بين القانون وفلسفة القانون، والشريعة وأثولوجية الشرع؛ ونضيف إلى ذلك إشكالية انتربولوجية القانون والعُرْف والتقاليد في جميع الثقافات والمجتمعات.

٣ ـ ٤ ـ يتبين من تلك الملاحظات الوجيزة حجم المسافة ما بين القارىء المسلم المقلّد وبين المسلم البحّاث المتحرّر من المعارف الخاطئة. وهذا ما ندعوه

بالقطيعة المعرفية اليوم، وقد تفاقم أمر هذه القطيعة بالتسوية «الديمقراطية» أو بالأحرى الايديولوجية بين المناضل السياسي المستهدف بجهاده احتكار السلطة وإبعاد منافسيه، وبين العالم المجتهد المتفرغ لتطوير المعرفة بغض النظر عن مذهبه ووطنه وجماعته الفئوية ومصالحه الخاصة. . .

يتبنى القارىء المقلّد تحديد الغزالي للكفر ومعاييره وينطلق في تطبيقها اليوم على التيارات «الملحدة» و «الخائنة» كما هو معروف فيما تقدمه الجرائد والمجلات والكتب «الدينية»؛ ويبلغ هذا المقلد درجة من العمى والتعصب في أحكامه على العلماء المجتهدين مما يجعله بعيداً كل البعد حتى عن القواعد السليمة التي وضعها أمثال الغزالي وابن رشد في وقتهما.

٤ ـ لا تعني القطيعة المعرفية الانفصال النهائي عن الماضي والتراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأساليب؛ بل إن القطيعة نتيجة حتمية للتطور التاريخي العام في مجتمع ما أو بيئة معينة؛ إما لأن البنيات الاجتماعية وأطر الإنتاج والسلطة والمعرفة انحلّت وتفكّكت، وإما لأنها تضخمت وازدهرت وقفزت قفزات أبعد واكتسبت وسائل مالية وعلمية أغزر وأصلح. وفيما يخص المجتمعات العربية بالشرق والغرب نعلم أن نظمها وأطرها بدأت تضعف وتتفتت منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي لأسباب داخلية وخارجية لا يتسع المكان هنا لذكرها وتحليلها[٣]. فيجب على المؤرخ أن يقوم ببحوث لم تخطر بعد بباله، لأنها ترمي إلى دراسة سوسيولوجية الفشل وسوسيولوجية النجاح لتيار فكري أو لمذهب ديني أو لمفكر أو لشاعر أو لمؤلف أو لموسيقي أو لطريقة من الطرق الصوفية. . . ومن ألمع الأمثلة التي يمكن أن نضربها بهذا الصدد، مثل ابن رشد، إذ إن فكره ومؤلفاته أصابها النسيان والفشل في المجتمعات العربية، مع أنه فكّر وألّف ونشر باللغة العربية، بينما الفكر نفسه والمؤلفات نفسها ترجمت إلى اللاتينية وحظيت بنجاح متزايد في المجتمعات الأوروبية المسيحية حتى القرن السادس عشر.

وفضلاً عن هذه القطيعة السوسيولوجية البنيوية هناك قطيعة معرفية تحدث عندما تتغير نظرة العقل نفسه إلى المعرفة وطرق إدراكه للواقع وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع. إن هذا النوع الثاني من القطيعة قد بدأ يحدث بأوروبا فقط منذ القرن السادس عشر ولم تزل الاكتشافات العلمية والانقلابات السياسية والازدهارات الاقتصادية تزداد وتتواصل إلى يومنا هذا كما هو معروف.

والعجيب هنا أن الفكر الإسلامي الراهن لا يقر بهذه القطيعة لأنه يرفض أي علاقة بالفكر الغربي ويطالب بخصوصية إسلامية وأصالة عقلية وعلمية مطلقة بحيث إنه يعتقد اليوم أنه في غنى عما أبدعه التفكير الغربي والبحث العلمي الحاصل خارج دائرة المعارف الإسلامية المتأصلة في القرآن والمنطلقة منه.

إن هذا التصور داخل في إطار الخطاب الايديولوجي الشائع وليست له صلة بالواقع التاريخي والسوسيولوجي والفكري، إلا أنه أصبح يشكل عرقلة معرفية في ذهن الكثير من الشبان وحتى الطلبة منهم، إذ يفتخرون من جهة بتأثير الفكر العربي على الفكر الغربي في القرون الوسطى، ويرفضون من جهة أخرى تطبيق العلوم الحديثة على دراسة الفكر الإسلامي لأن تلك العلوم «خاصة بالغرب»! . . .

تدل هذه الظاهرة الايديولوجية المعاصرة على مدى القطيعة المعرفية التي أصابت الفكر الإسلامي، لأن المفكرين القدماء من أمثال الغزالي وابن رشد أقبلوا على دراسة العلوم العقلية مع العلوم الدينية ولم يحتجوا على الذين تبنوا العلوم اليونانية، إلا فيما يتعلق بالقضايا التنظيرية العويصة كالسببية وخلق العالم وبعث النفوس. وما دار بينهم من مناظرات رفيعة كردود ابن رشد على الغزالي ومن حذا حذوه، يندرج في أثرى ما أنتجه الفكر العربي في عصور نشاطه المبْدع.

- ولذا لم أزل منذ ما يزيد على ثلاثين سنة أدعو إلى إحياء الموقف الفكري الديناميكي المتفتح لهؤلاء المفكرين القدماء وألح في الوقت نفسه على ضرورة التخلي عن مبادئهم ومقدماتهم ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي الخاص بالقرون الوسطى عند المسلمين كما عند المسيحيين واليهود وسائر الثقافات المعروفة في العالم. إنما أستعمل عنوانين لامعين هنا لانطباقهما على التوترات الفكرية والسياسية والاجتماعية في هذه الفترة التاريخية للمجتمعات العربية والإسلامية؛ ولكني لا أقصد تبنِّي أحكام الغزالي على الزنادقة ولا استدلالاته لتفضيل «إسلامه» هو على إسلام خصومه ومنافسيه ومجادليه؛ كما لا أُخضع تفكيري وموقفي المعرفي لمعايير ابن رشد مع أنه يجتهد اجتهاداً فائقاً شجاعاً للجمع بين مبادىء الحكمة وتعاليم الشريعة. وإنما أريد مواصلة هذا النوع من

الاجتهاد فيما يخص الموضوع نفسه، لأن السؤال لم يزل قائماً لدى المفكر والباحث «فيما بين الحكمة (أقول اليوم: الفكر العلمي) والشريعة (أقول اليوم: الظاهرة الدينية) من الاتصال (أضيف اليوم: والتفرقة والانفصال)».

٦ - هناك عناوين ومؤلفات عديدة قد أبدعها القدماء ولا تزال ترشد العقل إلى وظيفته الأساسية السامية، وهي على حد قول عبد القادر الجيلاني: منازعة الحق بالحق للحق، أذكر من تلك العناوين «**الرعاية**» للمحاسبي، و «**التربيع والتدوير**» للجاحظ، و«**آراء أهل المدينة الفاضلة**» للفارابي، و«**الهوامل والشوامل**» للتوحيدي ومسكويه، و «**الإحكام في أصول الأحكام**» لابن حزم، و«**منهاج الأدلة في عقائد الملة**» لابن رشد، و «**الرد على المنطقيين**» لابن تيمية... أما الحق الذي تبحث عنه وفيه تلك الكتب، فهو مفهوم مركّب محتوٍ لمعان وأبعاد جوهرية من الله أو الموجود الأول كما يقول الفلاسفة إلى الحقيقة والواقع وما يتمتع به كل إنسان من نصيب وحظ وعدل، وما يستهدفه الفيلسوف من نتائج صحيحة غير مظنون فيها... والحق نفسه خاضع للتاريخية: إذ تتغير وجوهه ووظائفه بتغير نظرة العقل إليه، وكذلك يتغير العقل بدوره بتغير النتائج ووجوه الحق التي يستبينها ويتعقلها ويعتمد عليها ليواصل منازعته الحق بالحق للحق.

أشهد أني اكتشفت هذه الجدلية بين العقل والحق والتاريخ في أثناء معاشرتي الطويلة المستمرة للمفكرين المسلمين القدماء الذين جرّبوها ومارسوها وعبّروا عنها أوفى التعبير، ثم قابلتها بجدلية العقل الحديث في أثناء معاشرتي الموازية الملحة كالأولى على المفكرين والباحثين الغربيين، واكتشفت أن هؤلاء الغربيين هم الذين تلقوا منذ القرن السادس عشر تلك الجدلية العقلية التي تمثلت وأنتجت ما أنتجت عند أولئك المسلمين؛ يعني ذلك أن الأرضية الفكرية، أي آفاق العقل المنازع للحق بالحق وآلات هذا العقل واستمراره في المنازعة والاكتشاف والإبداع: كل ذلك مشترك ومتواصل بين ما نسميه خطأً «الإسلام» و «الغرب». وقد تضخم التناقض بين هذين الاسمين بالتصورات والتعريفات اللاهوتية والشرعية، ثم السياسية والعلمانية بقدر ما انفصلا عن الأرضية الأصيلة المشتركة للعقل المنازع، وذلك لأن تاريخ الفكر كما يقدمه معظم المؤرخين يرسّخ النظرة اللاهوتية الشرعية ثم السياسية العلمانية أكثر مما يبرز المقدمات والمبادىء المؤسِّسة لاجتهاد العقل واتجاهاته ونضاله من أجل استقلاله عن أنواع السلطات التحكمية المقلِّصة أو المزيلة للجدلية الحية المبدعة.

انظر ما كُتب ولا يزال يُكتب ويُعلَّم في الفكر الإسلامي من جهة والفكر الغربي من جهة أخرى، إما باللغات «الإسلامية» (العربية والفارسية والتركية. . .)، وإما باللغات الغربية، فستكتشف الخصائص التالية:

٦ ـ ١ ـ تغلّب النزعة التمجيدية المطنبة فيما يقدمه المسلمون، أو تفضيل العلوم الدينية ـ السنية عند أهل السنة، والشيعية عند أهل العصمة والعدالة، «والخارجية» عند الخوارج ـ على العلوم العقلية التي كانت تعتبر «دخيلة» منذ ما كتبه ابن قتيبة في «أدب الكاتب» وتوصف اليوم بالغربية بالمعنى السلبي المذكور.

٦ ـ ٢ ـ أما حظ الفلسفة وتاريخها المتواصل في فضاء البحر المتوسط الشامل للمراحل السريانية واليونانية والعربية والعبرية واللاتينية ثم أخيراً الأوروبية، فلم يزل ضعيفاً جداً عند «المسلمين» المعاصرين؛ أما عند الغربيين فلم تزل المرحلة السريانية والعربية والعبرية منفصلة ومنعزلة عن المرحلة اللاتينية والأوروبية، فهي مهمَّشة في شعب الدراسات الشرقية ولا يعتني بها إلا المتخصصون في اللغات الشرقية.

٦ ـ ٣ ـ إن غياب الفلسفة وتاريخها الكامل المتواصل في معظم الجامعات والمدارس بالبلدان الإسلامية، أو تدريسها الناقص المزيف لجوهر مقاصدها وأصول انطلاقها وأهمية وظائفها ـ كما تشهد على ذلك مؤلفات ابن رشد صاحب بداية المجتهد وتفسير كتب أرسطو مع النظرة العقلية نفسها ـ قد ساهم في تحويل الفسحة العقلية إلى فسحة مخيالية محضة في الخطاب الموصوف بالإسلامي الذي شمل وازدهر وطغى بطغيان الظاهرة الاجتماعية الموسومة بالشعبوية. فأصبح من الضروري تمييز الخطاب الإسلامي عن الخطاب الإسلاموي على أساس تمييز علماء المجتمع والسياسة بين الشعبية والشعبوية (populaire/populisme). والشعبوية نتيجة التدهور الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي الذي فرضته الدول «الوطنية» أو «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» (État-Nation-Parti) في الثلاثين سنة الأخيرة. ولذلك فكرت أولاً أن أطبق عنوان الغزالي على الوضع الراهن وأقول: **فيصل التفرقة بين الإسلام والإسلاموية**، إذ التيار الاجتماعي الايديولوجي المعتمد على الظاهرة الشعبوية يماثل التيار الشعبي الذي استغلّته وغذّته الباطنية أو

الإسماعيلية في عهد الغزالي، ثم راجعت الأمرين والحالتين وأدركت أن موقفي من الشعبوية لا ينطبق بموقف الغزالي من الباطنية؛ إني أحترم كل الاحترام الجانب السياسي في الخطاب الإسلاموي، لأنه خطاب جيل طالع نشأ في الجو الايديولوجي الذي فرضته «الدولة ـ الوطن ـ الحزب»؛ وعدد من يقل سنهم عن ٣٥ من هذا الجيل يبلغ ٧٥٪ في بعض البلدان كالجزائر والمغرب ومصر. . .، وكلهم حرموا من المساهمة الديمقراطية في إنتاج الوطن الذي وعدت به الدولة ـ الحزب في الخمسينات والستينات. إلا أني طبعاً لا أرضى بعدول الفكر الإسلامي عن أصوله وبتحويل الخطاب الإسلامي إلى خطاب إسلاموي لا يميز بين الأهداف السياسية والقيم الفكرية والشروط العلمية والأخلاقية والدينية التي يمتاز بها الإسلام. وبدا لي بعد هذا التحليل أن الإلحاح على النظرة العقلية الجادة والفائقة المتمثلة في مناظرة ابن رشد للغزالي أهم بكثير من الإشارة إلى القاسم المشترك بين الشعبوية والإسلاموية من جهة، وبين الباطنية والزندقة ـ حسب موقف الغزالي ـ من جهة أخرى.

٦ ـ ٤ ـ لا يزال حظ الفلسفة حياً مهمًّا في البحث والتدريس في الغرب، إلا أن النظرة الشاملة المحيطة بجميع التيارات البارزة في فضاء البحر المتوسط لم تنتشر بعد في التدريس بحيث تبطل الاستغلال الايديولوجي المتكرر في جميع ما يتعلق بثنوية «الإسلام» و «الغرب». وكثيراً ما أشرت إلى ذلك في محاضرات عديدة ألقيتها في جامعات أوروبية وأميركية؛ وألحّ على أن هذا الوضع التاريخي المتوازي بين «الغرب» و «الإسلام» قد استتبع مخيالاً إسلامياً على «الغرب» يصطدم بمخيال غربي على «الإسلام»، وخاصة بعدما ازداد عدد المهاجرين إلى أوروبا وشرعت الأحزاب السياسية اليمينية المتطرفة تستثمر «عنف» الإسلام «وإرهابية» الإسلامويين (intégristes) لأهدافها الانتخابوية.

٦ ـ ٥ ـ وبما أن الوضع الجامعي والمدرسي الموصوف سابقاً يؤكد ويغذّي المخياليين المتصارعين عوض أن يخفف من وطأتهما، فإن سوء التفاهم حول العلمانية وعقل الأنوار (Raison des Lumières) لم يزل يتعمق ويتفاقم بين الطرفين، خاصة بعد الانتصار السياسي للثورة الخمينية وما استتبعه من الحملات الصحافية والاشتباكات الحادة حول قضية سلمان رشدي والحجاب بفرنسا وفي أثناء حرب الخليج. . .

تندرج العلمانية في نطاق ما لم يفكر فيه بعد الفكر الإسلامي، وأكبر دليل على هذا ذلك الحوار الذي جرى أخيراً بين الزميلين الصديقين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري؛ فإنهما وقفا موقف الدفاع التبجيلي وتبرير الشعارات الشائعة في الكتب التاريخية المتداولة، بغض النظر عن دراسة الإشكالية الانتربولوجية لظاهرة الدين وظاهرة الدولة والسلطة السياسية، كما أنهما لم يأخذا بعين الاعتبار العوامل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي أدّت إلى إنشاء الجمهورية بإنكلترا ثم بفرنسا ثم بسائر البلدان الأوروبية. وما ساهما كذلك في المناقشات المجدِّدة بأوروبا لمراجعة مفهوم العلمانية ونقد عقل الأنوار والانتقال إلى فسحة أخرى للعقل والمعقول وجميع ما يتعلق بدولة الحق وحقوق الإنسان كفرد ومواطن وشخص (personne)[٤]. إذا لم يوفق أستاذان مشهوران في مستوى حسن حنفي والجابري إلى تقديم العلمانية كما يقتضيه تاريخ الفكر الإسلامي ومقارنته العلمية الموضوعية بتاريخ الفكر المسيحي ثم الغربي، فكيف بالذين يكتبون ويفسرون ويفتون في الموضوع نفسه وليسوا في مستوى الأستاذين تدرباً ودراية بالمناهج والإشكاليات؟ وأين يجد الملايين من الشبان المزدحمين في المدارس والجامعات، ناهيك عن الملايين الآخرين الذين حرموا من الدراسة، المصادر التي ترشدهم إلى تحليلات أدق وشروح أقرب إلى الواقع وتفكيرٍ أشد التزاماً بضرورة الاستدراك لما فات الفكر الإسلامي والفكر العربي لأسباب مختلفة، ولم يفكرا فيه بعد؟

إني واع بأن الملاحظات السابقة لا تكفي للجواب عن السؤال المثار في العنوان الثاني: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ إلا أن القارىء سيجد أجوبة أخرى في المحاولات التي جمعتها في هذا الكتاب. إنها تؤكد ما قدمته في كتبي السابقة وتندرج في مشروعي العام الذي أعلنته عام ١٩٨٤ حين نشرت لأول مرة كتابي بعنوان **نقد العقل الإسلامي**. استعملت هذا العنوان بدون تردد للطبعة الفرنسية، لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد. أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضل الجابري أن يقول **نقد العقل العربي**، وأجبرت على اختيار عنوان آخر للطبعة العربية حيث أدرجت فصولاً من كتاب

نقـد العقل الإسـلامي، وقلت تاريخيـة الفكر العـربي الإسلامي (الـطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦).

أرجو من القارىء أن يتأمل معي، ولو للحظة قصيرة وضع البـاحث المسلم العربي الذي يحرص على تجديـد الفكر الإسـلامي وإثراء اللغـة العربية بمعجم علمي حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يمكن التفكير فيه منذ القرن الخامس عشر ممكناً التفكير فيه، وما لم يفكَّـر فيه بعـد الفكر الإسلامي مفكَّراً فيه ومفهوماً وملموساً. وعندما يتفرغ الباحث لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية، إذ به يجد أن عدداً من زمـلائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر وينشـر ويضربون صفحاً عما قرأوا أو قرّروا ألا يقرأوا، ولا يشيرون مرة واحدة لا بالقبول ولا بالرفض إلى اجتهاد يستحق الذكر والتأييد؛ وإذا بفريق ثان من العلماء المرموقين يثورون ويهـاجمون ويفترون كذباً ويحمِّلون الكاتب ما لم يخطر بباله مرة واحدة وما لم يقصده ألبتة؛ ويرددون ذلك في المجلات والجرائد المغذية للمخيال الشعبوي، حتى إذا طغى ذاك المخيـال واكتسب قـوة سيـاسيـة، ينقلب المغـذون والمؤيدون له إلى أعدائه ومشرِّديه ومبطليه؛ وإذا بطائفة ثـالثة تشكـو من صعوبة المعجم وتعقد التركيب وغربية النزعة وثقـل أسلوب الترجمـة. . . هكذا يتلقى المجتمع العربي المعاصر جهود أبنائه الذين لا يستطيعون أن يتحملوا تأثير العوامل السلبية فيه وانتشار الجهل وعدم التسامـح؛ وهكذا تتجدد سوسيولوجية الفشل التي همَّشت ابن رشد وأمثالـه وأزالت نفوذهم الفكري والثقافي وقضت عليه.

أود أن أنتهز هذه الفرصة لأزيل بقدر الممكن سوء التفاهمـات حول مشروع نقد العقل الإسلامي كما يلتمسه القارىء في فصول هذا الكتاب. لقد ساعد رفيقي في الاجتهاد والصبـر الجميل هـاشم صالـح على تقديم المفهوم والمشروع بشروحه الملحة لكثير من المصطلحات التي فرضتها على المعجم العربي الحديث. أريـد أن أضيف ما يلي آمـلاً أن ينشرح صـدر القارىء العربي حتى يتبنى المشروع ويساهم في إنجازه:

١ ـ بماذا يختلف مفهوم العقل الإسلامي عن مفهوم العقل العربي؟ إن الأول يتقيد بالوحي أو المُعطى المنزَّل، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد،

ثم الاستنتاج والاستنباط منه؛ فالعقل تابع وليس بمتبوع اللّهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم وتفهيم الوحي. لا ينفرد العقل الإسلامي بهذا الوضع المعرفي والأنطولوجي والأيسي(Ontologique) ، إذ يشاركه فيه العقل المسيحي والعقل اليهودي، كلاهما يخضع للمعطى المنزَّل مع أن التعريف اللاّهوتي للوحي يختلف عند المسلمين والمسيحيين واليهود؛ ولكن العقل قوة إدراكية واحدة، يتمتع بها كل إنسان، أياً كان جنسه أو مجتمعه؛ وإنما يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البنيات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية. ولذا نقول العقل الإسلامي كما نقول العقل الماركسي أو الرشدي أو العلماني؛ ونقول أيضاً العقل الاقتصادي والعقل السياسي والعقل القانوني والعقل التاريخي... لأن كل علم من تلك العلوم اكتسب نوعاً من الاستقلالية مع قوانين ومبادىء ومناهج ومعطيات ضرورية يتبناها العقل في ممارسته لتلك العلوم...

أما العقل العربي فهو الذي يعبِّر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، كما نعرف اليوم شعراء وكتاباً مغاربيين يؤلفون بالفرنسية. إن اللغة لا تختص بشعب أو عنصر من عناصر البشر، إنها تتأثر طبعاً بتاريخ القوم أو الجماعة أو الأمة الناطقين بها ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعدداً وإنتاجاً من العلاقات بين قوم محدود ولغة. ولذلك فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي، ويصعب عليّ قبول ما أورده عابد الجابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي، ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبُّسات الذهنية والقوموية والعنصرية. وقد أوضحت ذلك عندما أجبرني مدير سلسلة Que Sais-je? أن استعمل عنوان الفكر العربي. أما عنواني الآخر **الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري**، فإنه ينطبق تماماً على الوضع الفكري والاجتماعي والثقافي الدالّ على النزعة الإنسية في المجتمع البويهي حيث كان المسلمون واليهود والمسيحيون والعرب والأتراك والفرس وغيرهم من العناصر المتعايشة يستعملون اللغة العربية في كل ما يعبِّر عنه العقل ويمارسه.

٢ ـ ترتكز عملية النقد على علاقة العقل بالمُعطَى المنزَّل، وعلى رضاه أن يبقى دائماً

في الدرجة الثانية، أي في حدود الخادم دون أن يجرؤ أبداً على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء؛ بينما العقل لا يدرك شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي المبين. هذا هو أساس النزاع بين المعتزلة القائِلين بخلق القرآن وأهل السنة والجماعة وخاصة الحنابلة والأشعرية القائلين بأن القرآن غير مخلوق ويجب على العقل أن يقرأه بلا كيف، «غضاً كما أُنزل». وقد توقفت المنازعة بين المذهبين اللذين يحيلان في نهاية الأمر إلى مرتبتين ونظرتين ووضعين انطولوجيين أيْسيَين مختلفين للعقلِ، إذ العقل في الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان ويبلّغه بلغة من اللغات، وهو المسؤول عن عملية تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات، أو الأنساق السيميائية (systèmes sémiologiques). لو استمرت المناظرات بين العقل القائل بخلق القرآن والعقل الخادم الخاضع للقرآن غير المخلوق، لكان الوضع المعرفي للعقل الإسلامي اليوم على غير ما هو عليه، أعني أن الفسحة العقلية ما كانت لتصبح ضيقة محدودة تسودها الارثوذكسية العقائدية إلى الدرجة المعروفة اليوم. إلا أن سياسة المتوكل بعد استلامه الخلافة (٢٣٤هـ/٨٤٨م) وتأييده أهل الحديث ضد المعتزلة، ثم الخليفة القادر الذي أعلن في مساجد بغداد بالعقيدة القادرية ضد الشيعة والمعتزلة عام (٤٠٨هـ/١٠١٨م)، فرضا أرثوذكسية رسمية على جميع المسلمين الذين أصبحوا أهل السنة والجماعة، بينما الشيعة بقيت تدّعي أرثوذكسيتها الخاصة باسم أهل العصمة والعدالة، وكذلك ما تبقى من الخوارج، الإباضية، بعد اضطهادات الإسلام الرسمي ـ السني والفاطمي ـ لهم حافظوا على أرثوذكسيتهم مع أنها تقلّصت وانحصرت أيضاً إلى مذهب واحد وفقد جو المناظرات بين مذاهب عديدة في القرن الأول الهجري.

٣ ـ نلتمس هنا الخلاف الكبير بين العرض التاريخي المتقيد بقوانين التاريخية لتطور ما نسميه «الإسلام» بغض النظر عن أنواع العقل المعرفي السائد في إسلامات عديدة، يحتكر كلٌ منها لنفسه الأرثوذكسية الفائقة السليمة من كل ضلال، وبين العرض العقائدي الدوغمائي المعتمد على تكرار العقائد بشكل ذهنوي مفصول عن القوى الاجتماعية المنتجة للتاريخ الواقعي، ومهمل للبعد الايديولوجي الخاص بالجماعة الممارسة للسلطة دون الحاكمية أو الشرعية الحقيقية. ثم يعلنون أرثوذكسية خاصة ويفرضونها قهراً على كافة «المؤمنين» وكأنها «الدين الحق». وقد شكل العرض العقائدي الدوغمائي نظرة كل مذهب وكل فرقة أو ملّة

إلى ما يسميه الجميع «الإسلام»، بحيث فقد العقل تلك النظرة المستقلة المنزَّهة عن تأثير العقائد «السليمة» وهي في الحقيقة أرثوذكسية طارئة وحادثة تعتمدها السلطة القائمة كمصدر «ديني» لمشروعيتها. وقد انتبه الغزالي إلى هذه الممارسة المزيفة للدين الحق كمصدر للحاكمية لا للسلطة، فهاجم الفقهاء الذين يؤيدون السلطات القائمة ويبتعدون عن الشروط العقلية والمعرفية لإحقاق الحق وممارسة الحاكمية كإمام مجتهد يرفض خدمة أية سلطة قائمة.

وتأثرت اللغة العربية بهذا التاريخ العقائدي والدوغمائي المضاد للتاريخ المتقيد بمناهج النقد وقوانين التاريخية، وهكذا أصبحنا غير قادرين أن نترجم اليوم مفهوم الأرثوذكسية بكل أبعاده الايديولوجية بالسنة لأن أهل السنة والجماعة احتكروا المفهوم لصالحهم وعدلوا به عن معناه في القرآن مثلاً. وحدث هنا مثل ما حدث مع الكنيسة الأرثوذكسية إزاء الكنيسة الكاثوليكية. إلا أن العقل الإسلامي العقائدي لا يقرّ بهذه التحليلات التفكيكية للبنيات المتراكمة التي بناها هو وأبقاها كما هي ولا يزال يدافع عن «حاكميتها» ويتخبط فيما جعله هو مستحيلاً التفكير فيه وما لم يفكِّر فيه منذ أن أعلن القادر في عقيدته أن «من قال بخلق القرآن فدمه حلال»(٥).

٤ ـ مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ؟ إنه مشروع تاريخي وانتربولوجي في آن معاً؛ إنه يثير أسئلة انتربولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ. ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسِّسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول، والمعرفة القصَصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية... لا شك في أن مؤرخي الفكر والأدب قد أرّخوا لتلك المفهومات ولكننا لا نزال نفرِّق بل نرفع جدارات إدارية ومعرفية بين شُعَب التاريخ والأدب والفلسفة والأديان والعلوم السياسية والسوسيولوجية والانتربولوجية... والجدارات قائمة مرتفعة غليظة في الجامعات العربية التي لا يرجع تاريخ معظمها إلى ما قبل الخمسينات والستينات؛ والانتربولوجيا بصفة خاصة لم تزل غائبة في البرامج وعن الأذهان، ناهيك عن تطبيق إشكالياتها في الدراسات الإسلامية.

٥ ـ ثم إن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية وتاريخ ونموذج من نماذج الإنتاج التاريخي للإنسان والمجتمعات؛ وقد فرض الاستشراق هذه النظرة المنكبة على «الإسلام» المتواطئة مع نظرة المسلمين أنفسهم، إذ أجمع كلاهما على أن هناك «إسلاماً» جوهرياً ذاتياً لا يقبل التغيُّر ولا يخضع للتاريخية ولا يزال مستمراً هو هو كالأقنوم الإلّهي يؤثر في الأذهان والمجتمعات ولا يتأثر بها. وقد أشرت مراراً إلى هذا التواطؤ الايديولوجي بين معظم المستشرقين ـ هناك استثناءات طبعاً ـ والأغلبية الساحقة من المسلمين. وقد بلغ هذا التحجير العقلي اليوم نوعاً من التطرف التنظيري في الأدبيات المتراكمة عن «الإسلام الأصولي» أو الراديكالي التعصّبي الإرهابي بقلم أبرز المتخصصين في الإسلاميات والعلوم السياسية!!...

ونحن نريد توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الانتربولوجي ـ التاريخي: مجتمعات أم الكتاب والكتاب؛ ثم إلى نقد العقل الديني حتى يحل الإسلام وتحل الأديان المنزَّلة محلّها الحقيقي في ميدان التعرف الانتربولوجي على الأديان «العالمية» منها والمحلية الموسومة بالوثنية منذ أن انتصر العقل اللاهوتي المعتمد على سلطة الامبراطوريات المسيحية والإسلامية والبوذية والهندوسية... ويلاحظ هنا أن أمر اليهودية يختلف، إذ إنها لم تعتمد على دولة مستقلة إلا بعد إنشاء الدولة الإسرائيلية في الظروف المعروفة.

ويزداد المشروع اتساعاً بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا البورجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي بديل للنموذج الديني الذي شاع وسيطر باسم الكنيسة الكاثوليكية إلى القرن السادس عشر، ثم باسم الكنيستين المتنافستين ـ الكاثوليكية والبروتستانتية ـ المهمِّشتين للكنيسة الأرثوذكسية «الشرقية» ناهيك عن الإسلام في العصور الحديثة.

إن نقد عقل الأنوار مهمّة ضرورية وخطرة وشائكة في الوقت نفسه. نقول ذلك خاصة إذا انطلقنا من العقل الإسلامي كما ورثناه عن الفقهاء والمتكلمين بعد انتصار الأرثوذكسيات التي أشرنا إليها. لم يساهم ذاك العقل الإسلامي في إنتاج عقل الأنوار، بل أصبح اليوم يناقضه ويرفضه كما كان العقل المسيحي

يناضل ضده ويتبرّأ منه. وذلك أن عقل الأنوار انفصل عن العقل الديني انفصالاً جذرياً بتقديم بديل سياسي تشريعي فلسفي للاهوت السياسي والمشروعية الدينية الغالبين في الدول المسيحية والدول الإسلامية حتى قيام الثورة الإنكليزية والفرنسية. وهنا نلتمس أعوص المشاكل التي يواجهها العقل الإسلامي في تاريخه الطويل: إذ بينما حكمت الثورة الإنكليزية على شارل الأول بالإعدام (١٦٤٩)، كما حكمت الثورة الفرنسية على لويس السادس عشر بالإعدام لتحويل النظام الملكي إلى النظام الجمهوري، أرادت الثورة الإيرانية أن تلقي القبض على الشاه وتحكم عليه بالإعدام لتحوِّل النظام الدستوري العلماني إلى نظام إمامي موصوف بمسلم؛ فمن جهة تأتي القوى التاريخية ببديل منفصل عن الماضي لتجريب فلسفة سياسية جديدة معتمدة على حقوق الإنسان والمواطن؛ ومن جهة أخرى تطالب القوى التاريخية باسترجاع لاهوت سياسي قديم لم يتم اختباره ولا تعريفه التنظيري في القرون الوسطى وترفض النموذج الحديث الذي لم يطبَّق بعد كامل التطبيق ولم يفكَّر فيه حق التفكير في أي بلد مسلم ولا أية محاولة فكرية إسلامية. لا بد من ذكر كتاب ولاية الفقيه بهذا الصدد وما يثيره من أسئلة هامة وقضايا قديمة وحديثة في إطار سياسي ثوري أكثر منه تاريخي ولاهوتي وفلسفي وشرعي. ولا شك في أن هذا الكتاب يستحق دراسة شاملة نقدية في إطار مشروع نقد العقل الإسلامي، وخاصة فيما يتعلق بالاختلاف المستمر بين أهل السنة والجماعة وأهل العصمة والعدالة في ميدان اللاهوت السياسي[٦]. هناك مسائل قديمة أُهمِلت ونُسِيت أو مُنع التفكير فيها منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عندما تم الانفصال السياسي والديني بين الإمامية وأهل السنة والجماعة؛ وهي مسائل تنتظر من يحييها ويعيد النظر فيها على ضوء المنهجيات الحديثة وقوانين النقد الحديث التي تكون جوهر مشروع نقد العقل الإسلامي.

٦ ـ لا يخلو الفكر الغربي من محاولات نقدية لمبادىء عقل الأنوار ومقدماته ومواقفه المعرفية؛ وقد بدأ كارل ماركس بتلك المهمة في نصه المشهور المخصص «لنقد فلسفة الحقوق»؛ ثم أضاف نيتشه نقده الجذري «للقيمة»[٧] الأخلاقية والدينية والمعرفية في الفكر الغربي انطلاقاً من اليونان وروما؛ ثم جاء فرويد وهيدغر والبنيوية والمدرسة التاريخية الانتربولوجية والتيارات القوية المختلفة في علوم الإنسان والمجتمع... ومع ذلك كله، فقد شاهدنا أن العقل السياسي بأوروبا

وأميركا فيما بين الستينات والثمانينات لم يراجع بعد بشكل نقدي مبادىء عقل الأنوار فيما يخص «الجمهورية» و «الديمقراطية» و «حقوق الإنسان والمواطن» و «حقوق الشعوب لتقرير مصيرها» ومعاملة الأجنبي والأقليات ومعاملة الثقافات غير الأوروبية، و «دولة الحقوق أو القانون» إلى آخر ذلك من قضايا جديدة أثارها التاريخ بعد «استقلال» مجتمعات العالم الثالث ومنها بصفة خاصة المجتمعات الموصوفة بالإسلامية.

وهنا نكتشف مهمة أخرى تندرج في مشروع نقد العقل الإسلامي، وسأكتفي هنا بتعريف تلك المهمة في أسئلة مع أني قد خصصت سلسلة كاملة من المحاضرات بجامعة أمستردام في هذا العام الدراسي (١٩٩١ ـ ١٩٩٢) حول «الإسلام وأوروبا والغرب»، وألححت بصفة خاصة على ما يميز أوروبا عن الغرب بشكل عام وما يربط بين الإسلام وأوروبا تاريخياً وفكرياً وثقافياً ودينياً وأخلاقياً. . .

إلا أن هذا النوع من التفكير المرتبط بمقتضيات التاريخ الراهن يحتاج أن يصبح تياراً قوياً يشارك فيه الأوروبيون والمسلمون ومنهم العرب والأتراك المجاورون للبحر المتوسط بصفة خاصة. ويحتاج هذا التيار إلى تبني هذه الأسئلة كبرنامج العمل والاجتهاد:

٦ ـ ١ ـ ما هي المراحل الفكرية والثقافية والتاريخية التي يجب على العقل الإسلامي أن يقطعها حتى يكتسب الوسائل الملائمة للمساهمة في حل القضايا العالمية التي يطرحها التاريخ الراهن على العقل السياسي، مع العلم أن العقل السياسي لا يهتدي إلى حلول عالمية مقبولة إلا إذا اعتمد على مبادىء فكرية يجمع عليها **عقل ما وراء الحداثة**؟

٦ ـ ٢ ـ ما هي الشروط التي يجب على العقل السياسي الغربي أن يستوفي بها لأول مرة في تاريخه منذ الثورات المشار إليها، حتى ينتقل من مرحلة السيطرة التحكمية العالمية إلى مرحلة الإجماع على ما أسميته **عقل ما وراء الحداثة**؟ وهذا العقل سيختلف لا محالة، عن جميع العقول المعروفة الموروثة السائدة في كل الأمم والملل والنحل، سيختلف عن عقل الأنوار وعقل الحداثة المهيمنين على العالم بهيمنة العقل الاقتصادي والتكنولوجي؛ كما سيختلف عن أنواع العقل الديني في مظاهره الجهادية السياسية الحديثة، إذ

هي ردود فعل على ضغوط العقل المهيمن أكثر مما هي صحوة أو نهضة أو إحياء للعقل الديني «الأصيل» وقيمه «المتعالية» المطموسة.

٦ ـ ٣ ـ لقد تحدّث لاهوتيون وفلاسفة بأوروبا وأميركا عن عقل ما بعد الحداثة بمعنى ومقاصد أخالفهم فيها، لأني أعيد قراءة الحداثة الغربية من زاوية الوضع التاريخي والفكري الخاص بالعقل الإسلامي، ولا أزال أدعو إلى استعمال المنهاج المقارن لإدراك نقائص كل عقل إذا قيس بتجارب العقل الآخر؛ ثم ألح على ضرورة تعميم هذه المقارنة على جميع أنواع العقل في جميع الثقافات المعروفة؛ بينما المفكرون الغربيون الداعون إلى ما بعد الحداثة يسيرون في خط الغرب المهيمن نفسه كمن سبقهم من مفكري الحداثة منذ القرن الثامن عشر: إن فلاسفة الأنوار قد استعملوا الإسلام كوسيلة لنقد الكنيسة فانتهوا بذلك إلى الصورة السلبية المعروفة عن التعصب والعنف وعدم التسامح والسلطوية الشرقية؛ أما الرومانتيكيون في القرن التاسع عشر فالتقطوا صوراً شعرية وعناصر جمالية من الشرق لتغذية المخيلة، بينما كانت القوى الاقتصادية والعسكرية تواصل نشاطها الاستعماري؛ ثم جاءت حروب التحرير فانقسم العقل السياسي قسمين حتى عند المفكرين المنتجين للحداثة: قسم قليل راض بالاستقلال وقسم أكثر عدداً مؤيد للحروب والقمع ومواصلة الاستعمار؛ أما فترة الاستقلالات وما استتبعت من ايديولوجية «التعاون» بين الدول الغربية الديمقراطية والدول الجديدة المتبنية لنظام «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» فقد امتازت ولا تزال إما بصمت المفكرين والكتاب عما حصل من أخطاء وإما بسعي بعضهم إلى ما يرضي الدول في الجهتين بغض النظر مرة أخرى، كما في عهد الاستعمار، عن كل ما يرفضه العقل الحديث. وتلك الحداثة بقيت موضوعاً أدبياً فنياً فلسفياً يعالجه المتخصصون في بيئتهم النيِّرة والراقية المتشوقة دائماً إلى التجديد والتمتع بالجديد للجديد، يتفرجون من بعيد على الصراعات السياسية الحادة والانهيارات الايديولوجية والمآسي الاجتماعية المتتالية، مع الشعور العميق بأنها نتيجة ما تتصف به الشعوب المتخلفة من عنف وجهل وتقهقر بالاضافة إلى تصورات باطلة وتقاليد وحشية وعقائد لم يمسها بعد عقل الأنوار. . .

٦ ـ ٤ ـ لا أقصد بهذه اللمحة التاريخية السريعة تأييد الخطاب الوطني الكفاحي المعروف في البلدان المُستعمَرة لتغطية مسؤولية «النخب» الوطنية بعد

الاستقلال ووضع مسؤولية الفشل الراهن على «الاستعمار» و«الامبريالية» فقط؛ بل أقصد عكس ذلك لأنبه العقل الإسلامي إلى أن ذاك الخطاب المتداول والمتردد على ألسنة الخواص والعوام، يمجّه جميع الناس بالغرب، ولا ينتج إلا المزيد من الرفض والاستبعاد وسوء التفاهم ولذا فمهمة العقل الإسلامي أن يدرك أسباب هذا الوضع بإمعان النظر في خطاباته هو منذ اندلاع حروب التحرير، وفيما تثيره من ردود فعل أو تحريض للغرب على الإصرار في الهيمنة واستراتيجية الإخضاع والتسيير التحكمي للعالم المتخلف. هذا ما يتكرر على الآذان والعيون في العشرين سنة الماضية: للغرب حق الحماية «لقيم مدنيته» والدفاع عن أمانته أمام قوى العنف والجهل وعدم التسامح... هنا نعثر مرة أخرى على اصطدام المخيالين المتغذّيين بخطابات كفاحية بعيدة كل البعد عن مشروع نقد العقل الإسلامي ونقد عقل الأنوار...

٧ ـ وصلنا إلى المقصد الأسنى من مقاصد مشروعنا، وهو إعادة التفكير في الأسس الفلسفية المشتركة لعقل ما وراء الحداثة. تكاد تنحصر أسباب الخلاف بين أنواع العقل المتصارعة والمتنافسة في هذا النصف الثاني من القرن العشرين في مفهومات ثلاثة: الفرد والمواطن والشخص وهي تنحصر طبعاً في مفهوم الإنسان.

لا يتسع المكان في هذه المقدمة العاجلة لمعالجة موضوع كان قد حظي بآلاف من المجلدات وكنوز من الاجتهادات المثمرة في مختلف المذاهب الدينية والفلسفية والتشريعية والسياسية، والأدبية. ولن يتم العمل الذي أدعو إليه إلا بتعدد الباحثين والمفكرين وتضامنهم الفكري مستهدفين الإجماع على المبادىء والاتجاهات وطرق الإنجاز الخاصة بعقل ما وراء الحداثة.

سأكتفي هنا بذكر ما يجب على العقل الإسلامي أن يعيه وأن ينجزه للمساهمة في المسيرة نحو الإجماع المقصود.

٧ ـ ١ ـ إن مفهومي الفرد والمواطن حديثان في التفكير التشريعي والسياسي، إذ يرتبطان بالثورات الأوروبية التي أدت إلى الإعلان بحقوق الإنسان والمواطن. ومما يدل على ذلك أن الكنيسة الكاثوليكية رفضت الإقرار بحقوق الإنسان والمواطن إذا لم تعتمد أولاً على الإقرار بحقوق الله وبأن

الإنسان خلقه الله على صورته ليعبده ويحبه كما أحبه هو بما أنعم عليه من وحي وإرشاد، ثم ليرجع إليه بعد موته. وقد قدمت المملكة العربية السعودية الحجج الدينية نفسها لتبرر رفضها في التوقيع على إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان.

هكذا تحاجّ الأديان المنزَّلة الثورات الحديثة بقولها إن مصدر حقوق الإنسان والمواطن ليس في إرادة الثائرين بل إنه في كلام الله، وما أوصى به الأنبياء؛ ومفهوم الإنسان في المصدر الديني يحتوي على ما يمتاز به الشخص[٨] (personne) ويتفوق به على الفرد والمواطن؛ لأن الشخص وحدة لا تتجزأ من قوى نفسانية ونبضات وجدانية وأبعاد روحية ووظائف جسمية وحاجات مادية وحقوق وواجبات خاصة ومدنية. أما دولة القانون فتضمن حقوق المواطن في حياته المدنية دون أن تتدخل في حياته الخاصة، كإيمانه بدين من الأديان أو التزامه بأسلوب من أساليب الحياة. فالمواطن حرّ في كل ما يختاره لنفسه وعائلته ما دام ذلك الاختيار لا يمس حياة المجتمع المدني. وللمجتمع المدني وجود متفاعل بوجود دولة القانون التي تستمد مشروعيتها من تصويت المواطنين المكونين للمجتمع المدني.

٧ ـ ٢ ـ إن التعاقد والتفاعل بين دولة القانون والمجتمع المدني يشكل خبرة تاريخية لم يختبرها العقل الإسلامي في أية مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام والمجتمعات التي انتشر فيها؛ بل هي خبرة ظهرت وانتشرت في المجتمعات الأوروبية فقط، دون غيرها من المجتمعات البشرية المعروفة في التاريخ. ولذلك يتساءل المؤرخون عن دور المسيحية كدين والكنيسة كنظام سياسي إداري ديني في الانتقال من مرحلة السلطة الملكية المرتبطة بالدين إلى السلطة الجمهورية أو الملكية الدستورية مع الفصل بين سلطة التشريع وسلطة القضاء وسلطة التنفيذ. ولا بد كذلك من أن يتساءل مؤرخ الفكر والمجتمعات الإسلامية عن سبب عدم ظهور النظام الدستوري المبني على التعاقد والتفاعل بين دولة القانون والحماية للفرد المواطن والمجتمع المدني. والرد على السؤال يحتاج إلى دراسة تاريخية وسوسيولوجية وانتربولوجية عن البنيات النسَبية والمجتمع الانقسامي مثلاً، إذ الأمر لا يتعلق بالدين وحده، ولا يتعلق بالنصوص القرآنية فقط كما يتخيل الذين يكررون الآيات المشيرة إشارة عامة إلى أولي الأمر أو الإنسان كخليفة الله في

الأرض أو الشورى. (بمعنى ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار انقسام المجتمع إلى عصبيات عائلية وقبلية وطائفية).

٧ ـ ٣ ـ إن الفرد المواطن كظاهرة حقوقية اجتماعية سياسية مرتبطة بالنظام الديمقراطي أصبح مشكلة نفسانية واجتماعية وفلسفية بعدما بلغ الفرد درجة الفردوية. وقد أدرك هذا المشكل المفكر الفرنسي طوكفيل A. de Tocqueville وقدم مظاهره السلبية في كتبه المشهورة عن الديمقراطية المقارنة ببريطانية العظمى والولايات المتحدة وفرنسا. فلا بد للعقل الإسلامي من أن يراعي هذا الجانب الحقوقي والفلسفي للتجربة الديمقراطية ليساهم في التفكير في امتيازات الفرد والمواطن والشخص. ولن يستقيم هذا التفكير ويؤدي إلى نتائج في مستوى ما أسميته إجماع عقل ما بعد الحداثة إلا إذا اعتمد على المنهاج المقارن كما بيَّن ذلك لويس دومون في كتابه عن منظومة الانقسامات الاجتماعية بالهند[٩]. وقد أظهر المؤلف التورطات المنهاجية والمعرفية التي تكررت عند الباحثين الغربيين المنطلقين من مبدأ المساواة كما فرضته الثورات منذ القرن الثامن عشر.

٧ ـ ٤ ـ هناك موقف آخر يمكن للعقل الإسلامي أن يساهم به في التفكير وفي العمل السياسي والاجتماعي لإنجاز ديمقراطية ملائمة للأوضاع الخاصّة بكل مجتمع وموفية في الوقت نفسه، بما يتوخاه عقل ما وراء الحداثة من إجماع شامل للناس.

تعوَّد اللاهوتيون والفلاسفة والمشرِّعون بصفة خاصة أن ينظروا إلى الدين والدولة والدنيا من فوق، أي انطلاقاً من المبادىء المثالية والأحكام المنزَّلة إما من عند الله المشرِّع الأول، وإما من عند ذوي الأمر، فيستنتجون من ذلك أحكاماً فرعية مرتبطة بالأصول المعرفية أو التشريعية. فلا يتساءلون عن نتائج هذا الموقف التنظيري والاستنباطي على تكوين الإنسان كفرد ومواطن وشخص، بل يكتفون بالافتراض العقائدي بأن المبادىء صالحة وسليمة وكاملة ومتعالية وأن الاستنباطات، مهما كانت الظروف التاريخية والآلات العقلية المستخدمة والأطر الثقافية، سليمة وصالحة في كل زمن وفي كل مكان.

بدأت العلوم الاجتماعية تعكس هذا الموقف في الإدراك والتعبير

والتنظير، فعالم الاجتماع والانتربولوجي والمؤرخ ومحلِّل النفس ينظرون أولاً إلى الشخص كنتيجة للغة من اللغات ولنظام اجتماعي من النظم العديدة ولتقاليد وعقائد واتجاهات إكراهية فرضها التاريخ الخاص بكل جماعة أو طائفة أو فرقة أو أمة... ثم بعد التصفح والاستقرار والإحاطة بجميع ما يمكن الإحاطة به في هذه المجالات الواقعية للوجود الإنساني، يراجع الباحث المبادىء والأصول التي طبِّقت فأدّت إلى النتائج الموصوفة.

٧ ـ ٥ ـ يؤدي هذا المنهاج إلى معالجات جديدة لموضوعات قديمة وحديثة، ولإشكاليات لم يراعِها بعد لا هؤلاء اللاهوتيون والفلاسفة المتشبِّثون بالتنظير المجرد بغض النظر عن نتائج البحوث العلمية الاستقرائية؛ ولا أولئك الخبراء المتخصصون في علم من العلوم ويرفضون الاحتكاك بالعلوم الأخرى وخاصة الفلسفة واللاهوت.

وهكذا بقي اللاهوت خطاباً واعظاً خاصاً بالأمة أو الجماعة من «المؤمنين» يقصد منه اللاهوتي الدفاع عن الإيمان وحماية الأرثوذكسية من شوائب «البدع» و «الكفر»، وتأكيد التصورات المخيالية المنفصلة عما أجمع عليه العلماء وخاصة المؤرخون والسوسيولوجيون والانتربولوجيون والألسنيّون والسيميائيون.

ولي بهذا الصدد مناقشات حادة مع اللاهوتيين المسيحيين، فإنهم يرفضون عكس المنهاج حسب ما عرضت ويدعون في الوقت نفسه أنهم يخضعون العقل اللاهوتي إلى جميع ما يفرضه البحث العلمي الحديث من نتائج ملزمة للعقل النقاد. لا شك في أن موقف اللاهوت المسيحي من العلوم الحديثة يختلف عن موقف الفكر الإسلامي المعاصر، إذ إن هناك من يطبق على التفكير المسيحي مناهج العلوم الاجتماعية وإشكالياتها؛ بينما الفكر الإسلامي لا يزال يرفض هذا التطبيق بل يحتج عليها كما قلنا بأنها «غريبة» غير صالحة «للإسلام». ولكن هناك موضوعات جوهرية كظاهرة الوحي وظاهرة مجتمعات أم الكتاب/الكتاب، وظاهرة النبوة ومشكلة الحاكمية والسلطة... لا يزال اللاهوت المسيحي يطرحها بحسب المبادىء الموروثة والجهاز المفهومي التقليدي، ولا يختلف في ذلك عن الموقف اليهودي والموقف الإسلامي.

وهذا ما جعل اللاهوت منفصلاً عن الفلسفة حتى في الجامعات الحديثة، وفي الجامعات الفرنسية أُلغيت شعَب اللاهوت منذ ١٨٨٠، لأن الجمهورية العلمانية تتقيد، حسب مبادئها، بعدم الانحياز الفكري لأي دين من أجل حماية حرية العقل المطلقة. ومع أن الفرنسيين كمواطنين لا يناقشون القانون الدستوري في هذا الموضوع، إلا أن العلماء والمفكرين يعترضون على الدولة من وجهة نظر فلسفية.

٧ ـ ٦ ـ من المعروف الآن أن النزاع حول هذه المشاكل بدأ يحتدّ ويتفاقم في المجتمعات الإسلامية. وبدأ الناس يشيرون إلى الحرب الأهلية حول هذا الموضوع بالجزائر وتونس ومصر، وسائر البلدان حيث لم نسمح بعد بالتجربة الديمقراطية بما تحتاج إليه المناقشة من حرية الفكر والتعبير والنشر. وهنا نستبين الوظيفة الضرورية والجانب التطبيقي لمشروع نقد العقل الإسلامي؛ وكل ما أشرت إليه في هذه المقدمة من آراء ومواقف ومشاكل وأسئلة وعلوم، وبحوث يندرج في برنامج أعمال العقل الإسلامي الراهن. ولا سبيل إلى تكوين الأرضية الفكرية والثقافية والتاريخية اللازمة للانخراط في التجارب الديمقراطية إلا إذا قام العقل الإسلامي بواجبه، ملتزماً بإنجاز البرنامج المقترح، أو قل بالأحرى، البرنامج الذي يفرضه التاريخ علينا جميعاً.

أود أن أختم هذه الملاحظات والتلويحات والإشارات والاقتراحات والاجتهادات بدعوة ملحة إلى القارىء العربي بصفة خاصة والقارىء المسلم بصفة عامة وسائر القراء المطلعين على الكتب العربية.

إن القارىء ـ كل قارىء ـ يتصف بما يسميه علماء النفس والألسنيون **باستراتيجية الرفض**، وذلك لأن كل قارىء أو مستمع لخطاب ما هو ذاتٌ مشكَّلة بواسطة عقائد ومبادىء يقينيّة ومقدمات ايديولوجية ومقاييس موروثة، وكلها راسخة في العقل والمخيال ومكوِّنة للوجدان وموجهة ومكيِّفة للإدراك. وهذه العوامل المركَّبة تكوِّن نسق الذات (le système du Sujet). وعندما يطرأ على هذا النسق المجهَّز القوي مفهوم غير مألوف أو نظرة للعقل غير متلائمة مع «الموروث والمعتاد يلتجىء القارىء أو المستمع إلى وسيلة من وسائل الرفض لحماية نسق ذاته حتى لا ينحلّ ويتفتّت، فتنحلّ بذلك

«الشخصية»... وهكذا تبطل عندئذ شروط المناظرة وتستحيل المواصلة بين العقول والضمائر، وتبقي البنيات الفردية على ما هي عليه ويستمر المجتمع مكرِّراً لتقاليده ومولِّداً للأنساق الذاتية نفسها.

هذا ما حدث بتكرار الخطاب الموصوف بالديني وهو في الحقيقة مِلّي طوائفي مذهبي منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي على الأقل في المجتمعات «الإسلامية»، وهذا ما ساد وشاع وتفاقم بعدما قويت الايديولوجيات المعاصرة وسيطرة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» المستغلة لها.

يكفي مثلاً أن يقال عن باحث أو كاتب إنه لا يحسن العربية ولا يكتب ولا يفكر بها لإبطال مؤلفات هامة ورفض الاعتناء بها وإبعادها عن السوق. وإذا ترجمت أو أُلِّفت مباشرة بالعربية وأشير مرة إلى صعوبة لغتها وغرابة معجمها فتعزل كذلك وتنسى فوراً. أما إذا قدمها أحد الصحافيين أو المؤلفين ممن يوثق بدينه وتحمسه للقومية العربية وأبدى اعتراضاته لا على أساس الاحترام العلمي لما ورد في الكتاب ولكن لتقوية الثقة «بشخصيته» الاجتماعية وزعامته الفكرية، فسيرتاح القارىء كل الارتياح إلى إهمال الكتاب وتبنّي ما «استفاده» من دليله في الاطلاع والتفكير.

لقد حدث هذا كله لما نشرت من كتب بالعربية والفرنسية والإنكليزية، لأني حريص على الكتابة باللغات الثلاث رداً على الذين حَرَموا اللغة العربية من الاحتكاك الفكري والثقافي باللغات الأخرى وعمَّموا الجهل وتحجير نسق الذات بفرض المستوى الايديولوجي من الخطاب العربي المعاصر على الأجيال الطالعة، وهم يتوهمون بذلك أنهم يدافعون عن اللغة العربية! ولهذا أتوجه أولاً إلى القراء العرب، لأني كأستاذ بالسوربون منذ ٣٠ عاماً، أعرف جيداً ضعف الطلبة العرب في ممارسة اللغة العربية في مستوياتها التاريخية والفكرية والعلمية المختلفة؛ وأعرف أن السبب في ذلك راجع إلى النظام المدرسي وطرق التعريب المفروضة من فوق دون استشارة المتخصصين في الموضوع. إني أعرف كيف يستعمل هؤلاء الطلبة استراتيجية الرفض ليمتنعوا عن مراجعة الكتب «الصعبة» بالعربية، ناهيك عن المصادر الأخرى باللغات «الأجنبية» كما يسمونها، لأنهم يجهلونها...

ألح على هذا الوضع اللغوي لأنه أصبح يشكل عرقلة اجتماعية ونفسانية للقيام بمشروع نقد العقل الإسلامي. وللمشكل أبعاد سياسية لا تخفى على أحد، وأبعاد تاريخية خاصة باللغة العربية، وأبعاد علمية، إذ إن الفجوة بين تقدم العلوم وتأخرها في المجتمعات النامية لا تزال تزداد.

أهدي هذه التنبيهات والتحليلات والتجارب للجيل الجديد المسترشد والمناضل من أجل تحرير ثان للمجتمعات العربية والإسلامية؛ كان التحرير الأول في الخمسينات والستينات سياسياً يخص استرجاع سيادة الدولة؛ أما التحرير الثاني فإنه يعم المجتمع ولا يكتفي بالجانب الاقتصادي كما ظنت «النخب» في الستينات والسبعينات، بل يستهدف إلى جانب الاستقلال السياسي والتنمية الاقتصادية، المساهمة الفكرية والعلمية في انتقال البشر من مرحلة المنافسة بين الدول ـ الأوطان لاحتكار الهيمنة إلى مرحلة التضامن والتعاون لإنتاج تاريخ مشترك لجميع الشعوب في العالم.

هوامش المؤلف

(١) أعتمد على فيصل التفرقة بتحقيق مصطفى حُكة، الدار البيضاء، ١٩٨٣.
وفصل المقال بتحقيق مع ترجمة فرنسية لليون غوتييه، الجزائر، ١٩٤٨.

(٢) لم تحضر لدي هذه الطبعة ولذا اعتمدت على نص ليون غوتييه.

(٣) راجع في هذا الموضوع المهم كتاب Janet L. Abu Lughod: **Before European Hegemony. The World System A.D. 1250 - 1350,** Oxford University Press 1989.

(٤) كان رئيس تحرير اليوم السابع قد طلب مني أن أتدخل في الحوار، إلا أن الوقت لم يتسع لي حينذاك حتى أكتب كل ما يتطلبه الموضوع من الشروح الدقيقة لما فات الصديقين لأنهما لم يتابعا المناقشات والمناظرات والمحاولات العديدة بفرنسا خاصة حول العلمانية. وللموضوع أبعاد لاهوتية فلسفية شرعية ثقافية تاريخية انتربولوجية أثرى وأعوص بكثير مما يقال ويكرّر في الخطابات الإسلامية والإسلاموية. وهنا أيضاً لا يتسع المكان لمعالجة الموضوع في كل جوانبه نشرت السلسلة من مقالات الحوار في كتاب حوار المشرق والمغرب، اليوم السابع، دار توبقال، ١٩٩٠. ونظراً لأهمية الموضوع والصداقة التي تربطني بالزميلين ومساهمتي المتواصلة في جهادهما الفكري، قررت أن أخصص الكتاب بقراءة نقدية تفصيلية لا للخفض من قيمته بل لسد الثلم التي أشرت إليها.

(٥) انظر حول هذه الصفحة التاريخية للعقل الإسلامي كتاب جورج مقدسي:
Ibn 'Aqil et la résurrection de l'islam traditionaliste en XI^2/V^{2}siècle, Damas 1963. Henri Laoust: **Les Schismes dans l'islam,** Payot, 1965.

(٦) انظر ما كتبته في هذا الموضوع الجوهري المؤسِّس للوعي الإسلامي منذ مقتل علي بن أبي طالب ووقعة صفين، في Pour un remembrement de la conscience islamique in Critique de la Raison islamique, Paris 1984.

(٧) إن مفهوم القيمة ((La Valeur)) كما قدمه ووظفه نيتشه لم يزل غائباً وغير مفكّر فيه في الفكر الإسلامي.

(٨) انظر فيما يخص هذا المفهوم ما قدمت في كتابي الإسلام، نقد واجتهاد ط٣، بيروت ١٩٩٢، وانظر أيضاً:

Hans G. Kippenberg et alia, **Concepts of person in Religion and Thought,** Monton de Gruyten, Berlin 1990.

(٩) Louis Dumont: **Homo hierarchicus, Essai sur le sytème des castes,** Gallimard, Paris, 1966.

الترجمة والعلوم الإنسانية:
محمد أركون نموذجاً

بقلم:
هاشم صالح

لم يعد موضوع الترجمة بغريب عني بعد أن أصبح يقع في الصميم من اهتماماتي منذ أكثر من ثلاثة عشر عاماً. في ذلك الوقت كنت أحضر لشهادة الدكتوراة في باريس وأُتيح لي أن أحْتكَّ بعلم الغرب وثقافته بشكل مباشر ومحسوس للمرة الأولى. فكسوريّ متخرج من جامعة دمشق وكلية آدابها كانت ثقافتي عربية خالصة. كانت خالية من كل تأثير خارجي اللهم إلا من بعض الاطلاع على الترجمات المتبعثرة هنا أو هناك. وأتذكر أنني كنت أشعر بالألم والحيرة عندما كان يقع بين يديّ كتاب مترجم. ففي معظم الأحيان لم أكن أفهم ما يقوله بالضبط، هذا على الرغم من أن مؤلفه قد يكون من كبار علماء الغرب أو الشرق. وكنت أتساءل بيني وبين نفسي: إما أنني غير قادر على الفهم، وإما أن المترجم غير قادر على النقل. ورحت أرجّح الاحتمال الثاني، لأن اللغة عربية الشكل، ولكنها غامضة أو مهزوزة في التركيب والمضمون. وبعدئذ فهمت لماذا يرمي القارىء العربي بالكتاب المترجم فوراً. لماذا ينظر إليه نظرة ارتياب وشك. وعرفت أنه معذور كل العذر. ثم دخلت بعدئذ بدوري إلى عالم الترجمة ونقل الفكر من اللغة الفرنسية إلى لغتنا العربية. وعرفت مدى حجم الصعوبات التي تواجه كل مترجم للعلوم الإنسانية. وعرفت معنى الترجمة وضخامة المسؤولية الملقاة على عاتق المترجمين إذا ما أرادوا أن يقوموا بعملهم بشكل جيد. وقد وصل بي الأمر إلى حد القول بأن عملية الترجمة هي أولاً وقبل كل شيء مسؤولية أخلاقية. ورحت أعتبر الترجمة الرديئة (أو المستعجلة، أو الغامضة) بمثابة الخيانة للقراء العرب واللغة العربية ذاتها. الترجمة مسألة خيانة أو أمانة، وينبغي الاختيار (بمعنى أنها مسألة أخلاق شخصية). ولما كان فكرنا العربي المعاصرغير مُنتَج محلياً

إلا في جزء قليل منه حتى الآن، ولما كانت معظم المنهجيات والأفكار الحديثة مستوردة من الخارج بشكل أو بآخر، فلكم أن تتوقعوا حجم الأضرار الناتجة عن الترجمة والمترجمين. إنها تؤدي إلى تشويه أجيال بأسرها وثقافة بأسرها. إنها مسؤولية قومية أمام الأجيال العربية في المغرب والمشرق على السواء. وأكاد أراهن على أن نهضة العرب المقبلة سوف تتوقف إلى حد كبير على مدى نجاح مشروع الترجمة أو فشله. وكلّنا يعلم مدى الدور الذي لعبته الترجمة في العصر الكلاسيكي، وكيف أنها كانت تقع في الصميم من المشروع الحضاري ـ العربي ـ الإسلامي.

قلت بأن الترجمة مسألة أمانة أو خيانة، وينبغي أن أضيف إلى ذلك بالطبع أنها مسألة معرفة أو عدم معرفة. فالجهل لا ينتج ترجمة صحيحة. ومترجم الفكر ينبغي أن يكون هو أيضاً مفكراً أو مشروع مفكر، وإلا فلا داعي لدخوله عالم الترجمة. الترجمة ـ كما أتصورها ـ ليست عملية سلبية منفعلة، وإنما هي عملية إيجابية فاعلة. ونحن محتاجون إليها من الآن ولسنوات طويلة ما دام إنتاجنا الذاتي للفكر لا يزال محدوداً. ولا أعتقد بأنها سوف تنجح على الوجه المرجوّ إلا إذا أُنشئت مراكز بحوث وترجمة حديثة، وفُرِّغ لها الباحثون والمترجمون تفرّغاً كاملاً، ولسنوات طويلة. التقصير العربي مريع جداً في هذا المجال، ولا أعرف كيف يمكن لفكر عربي حديث أن ينهض إلا بعد المرور بهذه المرحلة التمهيدية. إن تقصيرنا فاقع في هذا المجال إذا ما قسنا أنفسنا ببلدان أخرى كاليابان مثلاً، هذا البلد الذي يعتبر أكبر بلد مترجم في العالم. ونحن نعلم مدى ضخامة نهضته وكيف أنه ينافس دول أوروبا والغرب كله ويهددها على مختلف الأصعدة، بعد أن كان ناقلاً عنها ومقلداً لها لفترة طويلة.

لن أتحدث هنا عن العلوم الدقيقة ومدى حاجتنا للترجمة في هذا المجال، وإنما سأقصر حديثي على مجال الترجمة الخاص بالعلوم الإنسانية أو ببعضها. فهذا بحدّ ذاته موضوع أكبر من طاقتي ولا يمكن أن أحيط به في هذه المداخلة السريعة.

كانت نقطة انطلاقي الأولى هي أعمال محمد أركون في مجال الفكر الإسلامي أو ما يدعى في اللغات الغربية بالإسلاميات (Islamologie). وهذا الخيار يفرض نفسه نظراً لخطورة الموضوع ومدى أهميته بالنسبة إلى المجتمعات العربية والإسلامية. فعندما ابتدأت بترجمة محمد أركون قبل ثلاثة عشر عاماً واجهتني عدة صعوبات ليس أقلّها الصعوبة التالية: كيف يمكن نقل مصطلحات العلوم الإنسانية الحديثة (كعلم الاجتماع، والتاريخ، والانتربولوجيا، والألسنيّات، والسيميائيات، والابستمولوجيا، وعلم الأديان المقارن، وعلم اجتماع الأديان، والفلسفة، الخ..)

إلى ساحة اللغة العربية؟ من المعروف أن الغرب قد شهد ثورة معرفية جعلته يتجاوز الحداثة الكلاسيكية أو الوضعية، لكي يدخل في مرحلة الحداثة الحديثة، أو مرحلة ما بعد الحداثة (إذا كان لهذه الكلمة من معنى، فما بعد الحداثة هو الحداثة ذاتها). فبعد الحرب العالمية الثانية وانتهاء مرحلة الاستعمار جرت عملية نقد وإعادة نظر شاملة للتجربة الكلاسيكية للغرب بخيرها وشرّها. وانعكس ذلك على الفلسفة والعلوم الإنسانية (نقد العقل الغربي، نقد العرقية المركزية الأوروبية، نقد انحراف عقل التنوير عن مساره الصحيح، تفكيك الميتافيزيقا الغربية، التعرية الأركيولوجية لجذور الحضارة الأوروبية وتبيان نسبيتها وتاريخيتها...). وكنت أشعر أنني في موقف متناقض صعب لا يكاد يحتمل: فأنا العربي المشرقي الذي لم يفهم بعد أصول الحداثة الكلاسيكية التي ابتدأت عملياً منذ القرن السادس عشر (لحظة ديكارت في مجال العلم أو لحظة لوثر في مجال الإصلاح الديني)، ثم استمرت في أثناء عصر التنوير في القرن الثامن عشر واستطالت في العصر الصناعي والوضعي للقرن التاسع عشر، واكتسحت الشعوب واستعمرتها حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، أقول أنا العربي ـ المشرقي كيف يمكن لي أن أفهم مصطلحات الحداثة الحديثة ومنهجياتها في حين أنني لم أهضم بعد مصطلحات الحداثة الكلاسيكية؟ ما فائدة ذلك وما معناه بالنسبة إلى الثقافة العربية؟ أنا معاصر لماذا؟ لمن؟ أين أنا؟ وأعتقد أن لقائي بمحمد أركون كان حاسماً بهذا الصدد. فالرجل مسلم ومن بلد إسلامي، وكلّ بحوثه وهمومه المعرفية تدور حول الإسلام: ديناً وثقافةً وحضارةً. وبالتالي فهو أيضاً كان قد اضطر ـ قبلي ـ لخوض التجربة نفسها وقطع المسار نفسه. وما كان يمكن لأي مفكر أوروبي آخر ـ مهما علا شأنه ـ أن يساعدني على خوض التجربة ومواجهة التحدي، ذلك أنه ينتمي إلى تراث واحد لا تراثين، وهمٌّ واحد لا همَّين. وحتى المستشرق ما كان قادراً على ذلك، لأنه وإن كان يعرف التراث الإسلامي جيداً، إلا أن همَّه ليس إسلامياً ولا عربياً. كان يلزمني شخص آخر احترق بنار التجربة والهمّ وعرف معنى الاغتراب عن الذات والدخول في ذات أخرى قبل أن يعود إلى ذاته الأولى بعد قطيعة وغياب. ولذلك لم أشعر بالغربة الشديدة عندما ابتدأت اشتغل عليه وأترجمه. فأنا في نهاية المطاف أشتغل على تراثي وأتنفس هواءه وعبقه التاريخي. وهكذا استطعت أن أدخل إلى أجواء العلوم الإنسانية الحديثة على يديه ومن خلاله. وتهيأ لي أنني أضرب عصفورين أو أكثر بحجر واحد:

١ ـ فأنا أولاً أخرج من نفسي وأنخرط في مجهول التجربة وغياهب الفكر.

٢ ـ وأنا ثانياً أتعرّف على منهجيات وأدوات ومفاهيم علمية تنتمي إلى كافة المجالات المذكورة آنفاً.

٣ ـ وأنا ثالثاً أتعرّف عليها من خلال تطبيقها على تراثي ولغتي وديني.

٤ ـ وأنا رابعاً أكتشف مدى حجم التعديل الذي يجريه عليها أركون لكي تتأقلم مع تراث آخر غير التراث الأوروبي، مسيحياً كان أم معلْمنا. وفي أحيان كثيرة كان يتهيأ لي أنها ليست هي فقط تفيد التراث الإسلامي وتضيئه وتساعد على فهمه، وإنما التراث العربي الإسلامي يفيدها في خط الرجعة بدوره عندما يبين مدى مصداقيتها أو لا مصداقيتها من خلال وضعها على محك دين آخر أو تجربة تاريخية أخرى. فمن المعروف أن نجاح مصطلح ما يقاس بمدى قابليته للتعميم على أوسع الأوساط أو عدم قابليته. فإذا كان فقط قابلاً للانطباق على بيئته الأصلية بقي محدود الأهمية. وهكذا دخلت في عملية معرفية متشابكة، لا أول لها ولا آخر.

فنصوص أركون تحيلني إلى نصوص علماء التاريخ والاجتماع والألسنيات والأديان، وهذه العلوم بدورها أجد لها تفسيراً أو فهماً من خلال التطبيقات التي يجريها أركون على التراث الإسلامي. وكان أن وجدت غايتي ونقطة ارتكازي الأساسية من أجل الانخراط في العملية المعرفية التي لا أزال منخرطاً فيها حتى هذه اللحظة.

وقد تبين لي فوراً أن الاضطلاع بهذه المهمة يتطلب مني المرور بثلاث مراحل أساسية، تبدو أنها متداخلة، ولكنها متمايزة أيضاً:

١ ـ فهم المصطلح على أرضيّته الخاصة بالذات (سواء أكان هذا المصطلح ينتمي إلى علم الألسنيات، أم السيميائيات، أم علم الاجتماع، أم علم التاريخ على طريقة مدرسة الحوليات وتاريخ العقليات، أم علم الأديان المقارنة، أم علم الابستمولوجيا، أم النقد الأدبي . . .).

فهذه العلوم الإنسانية بكل مصطلحاتها وتراكيبها نتاج تجربة الغرب الخاصة أو جهده الخاص على ذاته طيلة القرون الأخيرة أو العقود الأخيرة. وعلى الرغم من طابعها المعرفي المحض إلا أنه لا يمكن فصلها كلّياً عن السياق الخاص الذي أنتجها (أقصد السياق السياسي والاجتماعي). من هنا ينتج المبدأ الابستمولوجي الهام: **العلوم الإنسانية ليست علوماً دقيقة. فعلى الرغم من**

علميتها ودقتها إلا أنها تبقى علمية نسبية ودقة نسبية. صحيح أنها ليست ايديولوجيا ـ بالمعنى السلبي للكلمة ـ ولكنها تظل معرضة لأن تخترق من قبل الايديولوجيات أو المصالح الآنية والأهواء القومية والشخصية.

٢ ـ فهم كيفية نقل هذا المصطلح من لغته الأصلية وبيئته الأولى (هي هنا اللغة الفرنسية والبيئة الأوروبية) إلى لغة أخرى وتراث آخر (هي هنا اللغة العربية والتراث الإسلامي). ففي أثناء عملية النقل والزرع هذه يتعرض المصطلح كما قلت سابقاً لبعض التحوير والتعديل لكي يتلاءم مع بيئته الجديدة فلا يبدو متعسفاً أو مقحماً إقحاماً.

٣ ـ إيجاد المقابل العربي الصحيح أو الناجح لهذه المصطلحات المستوردة من لغات أخرى وتراثات أخرى والمطبقة على لغتنا وتراثنا (هذا المصطلح قد يكون كلمة واحدة أو تركيباً لغوياً). وقد استغرق مني فهم المصطلح الواحد عدة سنوات أحياناً كما هو الحال مع مصطلح فوكو الذي سيرد بعد قليل.

أعترف أن ترجمة أركون قد أجبرتني على «السياحة» ـ إذا جاز التعبير ـ في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية. واضطرتني أحياناً إلى حضور دروس الأساتذة والمفكرين الذين يصنعون الفكر والمصطلح في آنٍ معاً. ومن المعروف أنه لا فكر جديداً بدون مصطلح جديد يرتكز عليه (وكبار المفكرين هم وحدهم الذين يستطيعون التوصل إلى بلورة مصطلحات جديدة خاصة بهم. وأما المفكرون العاديون فيكتفون بالاتكاء على مصطلحات غيرهم). هذا يعني أن مرحلة الفكر العمومي الذي يقول «كل شيء عن اللاشيء أو اللاشيء عن كل شيء» قد انتهت أو أوشكت أن تنتهي في الساحة الثقافية العربية (كل فكر لا يعتمد على مصطلح دقيق يمكن السيطرة عليه أصبح خارج دائرة الفكر).

واكتشفت من خلال التجربة أن الترجمة لا يمكن أن تنجح إذا كانت حرفيّة ، خارجية (بمعنى عدم انخراط المترجم في عمق الفكر الذي يترجمه). ولكن اكتشافي لأضرار الترجمة الحرفية كان متأخراً نسبياً للأسف، أو قل ما كنت بقادر على تجنبها في المرحلة الأولى من عملي (وهذا هو السبب في ظهور الطابع الحرفي على ترجماتي الأولى. وهو ما أحاول تجنبه الآن بأي شكل). بالطبع ينبغي أن يكون المترجم، كالمؤلف، واسع الاطلاع وقادراً على فهم أدق النظريات والمصطلحات العلمية. وإلا فإن ترجمته ستفشل حتى ولو كان من أكبر الضليعين في كلتا اللغتين

العربية والفرنسية. المعرفة باللغة وحدها لا تكفي، والترجمة الحرفية تؤدي إلى الكارثة حتماً. وقد فهم ذلك كبار مترجمينا في العصر الكلاسيكي كحنين بن إسحاق مثلاً. فهذا المترجم العظيم كان يعتبر أن ترجمة نص واحد لمفكر واحد كانت تضطره للاطلاع على كل ما كتبه هذا المفكر قبل أن يترجمه. والسبب هو أنه يريد أن يقبض على روح النص وليس فقط على شكلانيته وقالبيته الخارجية. وهذا ما ينص عليه المبدأ الأساسي لعلم الترجمة المعاصر: ينبغي على النص المُترجَم أن يبدو وكأنه غير مُترجَم، أي وكأنه قد كتب في اللغة المُترجَم إليها مباشرة. لا ينبغي أن تبدو عليه آثار الترجمة على الإطلاق. وهذا ما نلاحظه لدى ترجمة الكتب الفكرية من الألمانية أو الإنكليزية إلى الفرنسية مثلاً (في معظم الأحيان). وهذا ما لا نزال نتحسَّر عليه كعرب حتى الآن. فنحن لا نزال بعيدين عن تحقيق هذا الهدف. والحالة عندنا معاكسة تماماً لحالة الترجمة في فرنسا، حيث يترجمون هناك معظم الكتب الهامة من اللغات الأجنبية الحيّة. فما هو السبب يا ترى؟ إنه لا يعود في رأيي إلى تخلّف اللغة العربية أو عدم مقدرتها على استيعاب علوم العصر كما يحاول أن يوهمنا بذلك بعض المستغربين المضلَّلين أو المضلِّلين، وإنما يعود إلى تخلّف القائمين عليها وانقطاعهم عن ركب الحضارة وعدم خدمتهم لها بالشكل اللازم طيلة قرون عديدة. هذا هو السبب وليس هو عرقياً أو أزلياً أو حتمياً. لا يمكن لأي فكر عربي، حديث ومسؤول، أن ينهض مستقبلاً إلا إذا كان عربيَّ اللسان. هذه حقيقة ينبغي عدم السماح حتى بمناقشتها أو التفاوض عليها.

لكيلا يبقى كلامي عمومياً مجرداً سوف أقدم بعض الأمثلة على الصعوبات التي واجهتني في أثناء عملية الترجمة، وكيف حاولت حلّها تدريجياً، وكيف أنني غيّرت في أثناء ذلك بعض الحلول أو عدَّلت فيها على مدار السنين.

أركون وفوكو

عندما وجدت أركون يستخدم مصطلحات فوكو، وبخاصة مصطلح الابستمية (Épistémé) لم أفهم في البداية ما يقصده بذلك. بالطبع فالمعنى القاموسي للكلمة معروف، ولكن هناك دائماً فرقاً شاسعاً بين المعنى القاموسي/ والمعنى الاصطلاحي. وعبقرية كل فيلسوف كبير تكمن في الاستخدام المصطلحي المبتكر لكلمة عادية وبناء نظرية متكاملة عليها (المعنى العادي للكلمة هو: علم باللغة الإغريقية).

وأما المعنى المصطلحي كما بلوره فوكو في **«الكلمات والأشياء»** فهو يعني شيئاً

آخر مختلفاً تماماً. في البداية كنت أنقل المصطلح كما هو إلى اللغة العربية: أي ابستمي، ثم أضع عبارة كاملة لشرحه: «مجمل المسلّمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح». إنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها. وبعضهم فهمها بمثابة رؤيا للعالم في فترة زمنية محددة. وعلى أي حال فإن كتاب فوكو بصفحاته الأربعمائة كلّه مبنيّ عليها. ولكنني بعد أن تقدمت في القراءة والبحث رحت أعرِّب المصطلح فأقول: **المنظومة الفكرية**. وأخيراً استقر رأيي على مصطلح **نظام الفكر**. وهكذا اضطررت إلى تغيير موقفي أكثر من مرة. بالطبع فإن أركون قد استخدم هذا المصطلح لتحقيب الفكر العربي ـ الإسلامي ابستمولوجيا ـ أي عمقياً ـ وليس سياسياً كما هو شائع (فجر الإسلام، العصر الأموي، العصر العباسي، الخ. . .). فقد تتغير السلالات والأنظمة ويبقى الفكر كما هو لا يتغير. والواقع أن مصطلح فوكو هذا يطرح مسألة القطيعة/ والاستمرارية في تاريخ الفكر. وهي مسألة ابستمولوجية عويصة، بل ومن أهم المسائل التي تشغل البيئات الابستمولوجية الغربية حالياً. وهي مطروحة في مجال العلوم الدقيقة كما في مجال الفكر والعلوم الإنسانية (انظر بهذا الصدد بحوث الأمريكي توماس كون عن **«النموذج الأعلى»** (Paradigme) الذي يسيطر على جماعة العلماء طيلة فترة معينة في بلد معين، وانظر أيضاً **«نظرية الكوارث»** لعالم الرياضيات الفرنسي رينيه توم). فهي تدور كلّها حول مسألة **القطيعة** في تاريخ العلوم وكيفية تفسيرها. وكلمة «كوارث» هنا مستخدمة مجازياً لا حرفياً. متى تحصل القطيعة في تاريخ فكر ما؟ ما هي الشروط الموضوعية التي ينبغي توافرها لكي تحصل القطيعة: أي لكي يتوقف الناس فجأة عن التفكير بالطريقة التي كانوا يفكرون بها سابقاً منذ مئات السنين.

ثم راح أركون يستخدم مصطلحاً آخر للدلالة على الابستمية هو: مصطلح **الفضاء العقلي** (L'espace Mental) فيقول: **الفضاء العقلي القروسطي/ أو الفضاء العقلي الحديث** والقطيعة الفاصلة بينهما في القرن الثامن عشر الأوروبي (أما الفكر الإسلامي أو العربي فهو لا يزال يقف على أعتاب هذه القطيعة دون أن يجرؤ على اقتحامها). وأركون مضطر للمقارنة بين التحقيب الابستمولوجي للفكر الأوروبي/ والتحقيب الابستمولوجي للفكر العربي لتوضيح الصورة. وينبغي ربط كل ذلك أيضاً بمصطلحات **المفكَّر فيه، اللامفكَّر فيه، المستحيل التفكير فيه** في فترة معينة ومجتمع معين.

هناك مصطلح آخر لفوكو أثار عدة ترجمات في اللغة العربية: هو

الأركيولوجيا، أي أركيولوجيا المعرفة، أو أركيولوجيا العلوم الإنسانية. وقد لاحظت أن بعض الإخوان في المغرب ترجموه: **بالحفريات،** أي حفريات المعرفة. ولكنني كنت قد ترجمته منذ أكثر من عشر سنوات كما هو: أي أركيولوجيا المعرفة. ولا أزال مصراً على هذه الترجمة حتى الآن دون أن يعني ذلك التقليل من أهمية اجتهاد زملائي الباحثين في المغرب. والآن أميل إلى استخدام مصطلح **الحفر الأركيولوجي** للدلالة على منهج كامل في الفكر، وعلى طريقة معينة في النظر إلى التراث.

أركون وعلم الاجتماع (بيير بورديو)

هنا أيضاً نلاحظ أن أركون قد استخدم بعض المصطلحات وطبقها على دراسة التراث الإسلامي. نذكر من بينها **مصطلح الرأسمال الرمزي** (Le Capital Symbolique) عندما يتحدث عن الرأسمال الرمزي للإسلام مثلاً، وكيف أن بعض الحركات السياسية تريد استغلاله لصالحها الآن من أجل تعبئة الأنصار أو التوصل إلى السلطة. ينبغي أن نذكر مصطلحاً أساسياً آخر هو **مصطلح الساحة** (Le Champ) كأن نقول الساحة الدينية، الساحة الفكرية، الخ. . . .

كنت أترجم هذا المصطلح حرفياً في البداية فأقول: **الحقل**. ثم تبين لي أن مصطلح الساحة أفضل، ولكن سياق الجملة يملي عليّ أحياناً المحافظة على مصطلح الحقل. من المعروف أن بيير بورديو كان قد استعار هذا المصطلح من العلوم الدقيقة وبخاصة الفيزياء لكي يسبغ على علم الاجتماع أكبر قدر ممكن من العلمية (الساحة الكهرطيسية مثلاً). فتجزئة المجتمع إلى عدة قطاعات أو وحدات مصغّرة تسهِّل عملية دراسته وتجعل الدراسة أكثر دقة مما لو أردنا دراسة المجتمع كلّه دفعة واحدة. وهكذا نقول: **الساحة الدينية، الساحة السياسية، الساحة الاجتماعية، الساحة الثقافية، الساحة الفنية، الساحة الاقتصادية،** الخ. . . ومجموعها يشكل المجتمع بأسره. وكل ساحة لها «لاعبوها» وقوانين لعبتها الداخلية الخاصة. وينبغي دراستها لوحدها بشكل تفصيلي قبل ربطها بحركة المجتمع ككل (انظر مثلاً الصراع الحاصل على الرأسمال المعنوي (أي الشهرة) أو المادي في الساحة الثقافية العربية أو الفرنسية. وانظر الصراع بين رجال الدين في الساحة الدينية من أجل احتكار الهيبة أو المشروعية. وهذه الهيبة تشكل رأسمالاً رمزياً سرعان ما يتحول إلى رأسمال مادي حقيقي. فالشهرة تؤدي إلى المال والمناصب، وتتحول من رأسمال معنوي إلى رأسمال مادي حقيقي وبخاصة إذا ما عرف صاحبها كيف يستغلها.

أما كلمة (Habitus) فقد ترجمتها **بالتقمّص الجسدي للعقائد** وكان يمكن ترجمتها **بالعادة المستبطنة جسدياً والتي تتحكم بسلوك الفرد بشكل غير واعٍ تقريباً**. إنها عبارة عن الأشياء التي نتلقاها من وضعنا الاجتماعي والتي تتحكم بسلوكنا وردود أفعالنا شئنا أم أبينا. إنها قواعد اللعبة الضمنية المرتبطة بوضع كل منّا داخل الساحة والتي تجعل تصرفنا يذهب في هذا الاتجاه دون ذاك. فمن المعروف أن لكل شخص موقعه في الساحة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وأن هذا الموقع يتحدد قياساً إلى المواقع الأخرى وفي حالة صراعية أو توافقية، سلبية أو إيجابية معها (من هنا اتهمت نظرية بورديو بالحتمية، بمعنى أن الإنسان مسيَّر لا مخيَّر في أعماله وسلوكه. ولكنه في الواقع يترك هامشاً من الحرية للفرد على الرغم من كل القيود التي يفرضها عليه موقعه في الساحة بسبب مشروطيته الاجتماعية أو الدينية أو المذهبية أو المهنية. . .).

علم التاريخ والأديان

من بين المصطلحات التي اخترعتها مدرسة الحوليات (بروديل شخصياً) هناك المصطلحات التالية: **المدة الطويلة، المدة المتوسطة، المدة القصيرة** للتاريخ. وهي تنطبق على التاريخ المسيحي ـ الأوروبي كما تنطبق على التاريخ العربي ـ الإسلامي. وهذا التحقيب التاريخي له فائدة دراسة الظاهرة من خلال عدة منظورات متفاوتة الطول. فهناك فرق بين أن ننظر للظاهرة (ظاهرة ما يدعى «بالتزمت» مثلاً) من خلال المدة القصيرة أو المدة الطويلة للتاريخ (المدة القصيرة تتراوح بين بضعة أعوام وعشرين عاماً، المدة المتوسطة تتجاوز الخمسين عاماً إلى مائة عام، المدة الطويلة تتجاوز عدة قرون لكي تصل إلى ألف سنة وربما أكثر). وأحياناً نضطر إلى وضع الظاهرة ضمن منظور المدة الطويلة لكي نفهم جذورها البعيدة. وأحياناً نعمى عن رؤيتها أو لا نكاد نفهم شيئاً إذا ما اكتفينا بدراستها من خلال المدة القصيرة. . .

أما المصطلح الفرنسي (Anachronisme) فقد كنت أحياناً أترجمه **بالمغالطة التاريخية**، وأحياناً أخرى **بالإسقاط**، وفي بعض الأحيان بكليهما معاً.

أما مصطلح **الأرثوذكسية** (Orthodoxie) فقد نقلته كما هو إلى اللغة العربية. وهذا على الرغم من احتمالية التورط في الخلط بين معناه ومعنى المذهب الأرثوذكسي في المسيحية. ولكن هذا الخلط يزول إذا ما علمنا بأن هذا المصطلح سابق في الأصل على المذهب الأرثوذكسي وهو يعني حرفياً: **الخط المستقيم أو**

الرأي الصحيح. أما المعنى الاصطلاحي للكلمة فهو غير ذلك بالطبع، إنه يعني النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدينٍ ما أو لأيديولوجيةٍ ما أو لاتجاهٍ سياسيٍ ما والتي ترفض كل ما يقع خارجها باعتبار أنه ضلال وهرطقة. ويحتل هذا المصطلح مكانة مركزية في علوم الأديان وفي العلوم الإنسانية بشكل عام: كأن نقول الأرثوذكسية المسيحية، أو اليهودية، أو الإسلامية، أو حتى الأرثوذكسية الشيعية أو السنية، أو الكاثوليكية أو البروتستانتية. بل ويمكن التحدث عن الأرثوذكسية الماركسية، الخ... ولا يمكن فهم علوم الأديان بدون استخدام هذا المصطلح المركزي جداً.

وكذلك الأمر فيما يخص مصطلحاً آخر قريباً منه هو **الدوغمائية** (Dogmatisme). فقد أبقيت عليه كما هو على الرغم من وجود مقابل عربي هو: **العقائدية**. ولكن المشكلة هي أن كلمة العقائدية لا تنطوي على تلوين سلبي بالضرورة كما هي الحالة فيما يخص المصطلح الفرنسي. اللهمَّ إلا إذا أضفنا إليها كلمة أخرى هي: الضيقة. وعندئذ نقول **العقائدية الضيقة أو المغلقة** كترجمة مطابقة للمصطلح الفرنسي.

وهذا ما ينطبق أيضاً على ترجمتي لمصطلح أركون: **السياج الدوغمائي المغلق** الذي يحمي كل مذهب أو كل طائفة دينية أو حتى عقيدة حزبية (La Clôture Dogmatique). فلم أقل **السياج العقائدي المغلق** على الرغم من أن هذه الترجمة صحيحة وعربية أكثر من الأولى، فربما لجأت إليها فيما بعد.

اخترع أركون في اللغة الفرنسية مصطلحين «**تجربة المدينة**» (L'Expérience de Médine) و«**نموذج المدينة**» (Le Modéle de Médine). وكان ينبغي أن أقول **تجربة المدينة المثلى أو نموذج المدينة الأعظم**، لأنه يستخدم الكلمة بالحرف الكبير في اللغة الفرنسية. وبما أنه لا يوجد حرف كبير في اللغة العربية فإننا مضطرون لإضافة نعت «المثلى» أو «الأعظم» إلى كلا التعبيرين. ويفضل أركون استخدام هذين المصطلحين على أن يستخدم مصطلح «الإسلام» كما هو شائع لدى الكتاب في الغرب أو في الشرق. وهو يفعل ذلك من أجل أن يغرس عمل النبي في التاريخية أكثر ومن أجل أن يكشف هالات الأسطرة والأدلجة عن حدث تاريخي عظيم. وقل الأمر نفسه فيما يخص التمييز بين **الظاهرة القرآنية/والظاهرة الإسلامية**. وقد اقترح عليَّ بعضهم بترجمتهما على الشكل التالي: الحدث القرآني/ والحدث الإسلامي.

ولكنني فضلت الإبقاء على الترجمة الأولى (فالظاهرة الإسلامية ناتجة عن

إسقاط لاحق للظاهرة القرآنية على التاريخ البشري وفي أوساط اجتماعية عديدة ومتنوعة).

ثم اضطررت إلى اشتقاق مصطلح **الأسْلَمة** في اللغة العربية كمقابلٍ للمصطلح الفرنسي(Islamisation) . كأن نقول **تمّت أسْلَمة المجتمع التونسي مثلاً في القرن الأول للهجرة**. وكذلك الأمر فيما يخص مصطلح **التريث** كمقابل لـ Tradition) alisation) وهو مضاد لمصطلح **التحديث** (Modernisation). ثم استخدمت (أو بالأحرى اشتقيّت قبل أكثر من عشر سنوات) مصطلحي **الأسطرة والأدلجة** وشاعا فيما بعد على يد آخرين مما يدل على أنه قد أتيح لهذا الاشتقاق أن يحظى بالنجاح. في الواقع أنه لا أحد يستطيع أن يضمن نجاح المصطلح في أثناء عملية اشتقاقه أو طرحه على الجمهورللمرة الأولى. وحده مرور الزمن يكشف عن مدى نجاح هذا المصطلح أو فشله. المصطلحات كالكائنات الحية قد تحيا وقد تموت. إنها معرضة لقانون الاصطفاء الطبيعي الذي تحدث عنه داروين (البقاء للأصلح).

وزن فعلويّ وفعلويّـة

بعد طول تردد تأكدت من أنه ينبغي أن يدخل هذان الوزنان إلى ساحة الاستخدام العربي على الرغم من «قبحهما» للوهلة الأولى. والواقع أنهما كانا قد دخلا سابقاً على يد بعض الكتّاب والمؤلفين، مما يدل على أنهما يمثلان حاجة ماسة من أجل توسيع التعبير، وبالتالي توسيع التفكير في اللغة العربية. فهما ضروريان من أجل الدقة والتمييز. هكذا أصبحنا نستخدم مثلاً:

إسلامويّ كمقابل لـ	إسلامي
علموي كمقابل لـ	علمي
عقلانوي كمقابل لـ	عقلاني
شعبوي كمقابل لـ	شعبي
ماركسوي كمقابل لـ	ماركسي
قوموي كمقابل لـ	قومي، الخ . . .
علمانوي كمقابل لـ	علماني، الخ . . .

وكذلك نستخدم إسلاموية، علموية، عقلانوية، ماركسوية، شعبوية، علمانوية، قوموية كمقابل لإسلامية، علمية، عقلانية، ماركسية، شعبية، علمانية، قومية. ومن

الواضح أن وزن فعلويّ وفعلويّة ينطوي على تلوين سلبي للمعنى. وهذا الوزن أصبح شائعاً في اللغة الفرنسية كأن نقول (Scientifique #Scientiste) . . .

ثم استخـدمت مصـطلح **التفكيـك** كمقابـل للمصـطلح الفـرنسي (La déconstruction) الذي بلوره جاك دريدا قبل أكثر من ربع قرن ولقي نجاحاً منقطع النظير. وقد شاعت كلمة التفكيك في اللغة العربية على الرغم من المعنى السلبي الذي يحيط بها من الناحية السياسية. لكن ينبغي ألا ندع التلوين السياسي يـطغى عليها ويمنعنا من استخدامها كمصطلح فلسفي للدلالة على منهج بأكمله في الفكر. فالتفكيك ليس عملية سلبية فقط، وإنما هو أيضاً عملية فاعلة وإيجابية لأنه يؤدي إلى تركيب جديد للواقع.

هناك أيضاً مصطلح **المتخيَّل** (L'imaginaire) الذي يحتل أهمية مركزية في فكر أركون. وهو مصطلح وافد من علم الانتربولوجيا وعلم التاريخ الحديث (تاريخ العقليات). وقد تمت بلورته **كرد فعل على التطرف المادي أو الماركسوي في دراسة التاريخ. فليس العامل المادي هو وحده الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضاً وبخاصة في المجتمعات القروسطيـة حيث كان اقتصـاد الكفاف هو السائد، وعموماً في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية**. وكلمة متخيَّل (Imaginaire) هي غير كلمة خيال (Imagination) وإن تكن تنتمي مثلها إلى العائلة اللغوية نفسها.

فكلمة متخيَّل تدل على شيء متشكل تـاريخياً في الـذاكرة الجماعية أو في الذهن، وهو قابل للاستثارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك. نضرب على ذلك مثلاً المتخيَّل الإسلامي ضد الغرب، أو المتخيَّل الغربي ضد الإسلام. فهذا شيء متشكل تاريخياً وله جذور في أعماق اللاوعي. إن المتخيل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لا واع وكنوع من رد الفعل. بل ويوجد متخيَّل كاثوليكي ضد البروتستانت، أو بروتستانتي ضد الكاثوليك، أو شيعي ضـد السنة، أو سني ضد الشيعة، الخ . . . كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي. وهذا ما يمكن التأكد منـه واقعياً وميدانياً. ولا يمكن تجاوز هذا المتخيَّل إلا بعد تفكيكه علمياً أو فلسفياً عندما تصبـح الظروف مؤاتيـة لذلـك. فمثلاً لم يعـد المتخيَّل الكـاثوليكي عـدائياً ضـد البروتستانت في فرنسا المعلمنة والحديثة مثلما كان عليه الحال في القرون الوسطى أو حتى قبل مائة سنة فقط. وهذا يدل على أن للمتخيل تاريخاً متحولاً ومرتبطاً بدرجة

تطور المجتمع أو عدم تطوره، درجة تقدمه العقلاني أو عدم تقدمه. ودراسة محمد أركون لكيفية تشكل المتخيَّل الإسلامي تاريخياً وكيفية استغلاله حالياً من قبل بعض الحركات السياسية تبدو مقنعة في هذا المجال. وكذلك فإن دراسته لآلية المجتمع الغربي وعدائية متخيَّله الجماعي ضد الإسلام والعرب تبدو مقنعة أيضاً. إن المتخيَّل بهذا المعنى يعني جملة الأحكام المسبقة والجبارة التي يكنّها شعب ما تجاه الشعب الآخر (أو طائفة ما ضد الطائفة الأخرى، أو مذهب ما ضد المذهب الآخر، أو طبقة ما ضد الطبقات الأخرى. . .).

في البداية كنت أترجم هذا المصطلح **بالمخيال**، وبعدئذ غيّرت رأيي بناء على نصيحة بعض المثقفين ورحت استخدم المتخيَّل واستقر رأيي عليها. وهكذا أقول المتخيَّل الديني، أو المتخيل الاجتماعي، الخ . . .

المصطلحات الألسنية أو السيميائية (الدلالية)

بما أن محمد أركون يركز جل اهتمامه على دراسة النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي (القرآن الكريم، الحديث، الفقه، التفسير، علم الكلام، الخ. . .)، فإنه قد لجأ إلى تطبيق المصطلحات الألسنية عليها كمرحلة أولى من مراحل الدراسة والتحليل. وحسناً فعل. فهو بذلك قد حرَّرنا ـ ولو للحظة ـ من **الهيبة الساحقة للنص،** هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية (أي حقيقة كونه مكتوباً بحروف لغة بشرية معينة وطبقاً لقواعد نحوها وصرفها ـ هي هنا اللغة العربية). التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظفارنا، دون أن يعني ذلك القضاء على الإيمان على الإطلاق (فالإيمان يبقى مشروعاً، ولكنه **إيمان ما بعد التحرير لا ما قبله**. . .). التحليل الألسني يقوم بعملية **تحييد** أولى لكل الأحكام التيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى، هذه الأحكام المسبقة التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو. وهكذا نجد أن التحليل الألسني ـ أو اللغوي ـ له مرتبة الأولوية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص القديمة التي غاصت لحظة نشأتها في أعماق الزمن حتى لكأنها أصبحت فوق التاريخ وفوق الزمن. بعدئذ يجيء دور التحليل التاريخي والاجتماعي والانتربولوجي لإضاءة النص والكشف عن مشروطيته التاريخية. وهذا **الحفر الأركيولوجي** عن معاني الكلمات من أجل التوصل إلى **طزاجتها الأولية** هو الذي يساعدنا عليه ذلك التمييز بين مصطلحين أساسيين في علم الألسنيات: مصطلح **التزامنية اللغوية**، ومصطلح **التطورية اللغوية**.

نقصد بالتزامنية هنا دراسة معنى النص أو الكلمة طبقاً لمعناها السائد في عصرها وليس في عصر آخر (القراءة التزامنية للنص). وأما التطورية اللغوية ـ أو التاريخية بحسب ترجماتي الأولى ـ فهي تعني دراسة المتغيرات التي تطرأ على معنى الكلمة من عصر إلى عصر. من المأسوف له بهذا الصدد عدم وجود قاموس تاريخي للغة العربية حتى الآن. الشيء الذي يحول دون فهم معاني الكلمات بحسب العصور التاريخية.

نضرب على ذلك مثلاً دراسة القرآن الكريم بشكل تزامني / لا إسقاطي.

فمن الواضح أن ذلك يضطرنا للعودة إلى شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. بقدر ما تكون هذه العودة ممكنة (ليس هناك للأسف من نصوص موثوقة معاصرة للقرآن الكريم إلا بعض الأشعار). فلو وجدت لاستطعنا المقارنة والتوصل إلى معاني الكلمات في ذلك العصر. ولكن مع ذلك ينبغي العودة إلى ذلك العصر من أجل فهم كلمات القرآن في ضوء المعنى السائد في زمنه، وليس في ضوء المعنى السائد في زمننا، أو حتى في الأزمنة التي تلت زمن القرآن. فهذا هو **الإسقاط**، الوقوع في فخ **المغالطة التاريخية**. فنحن نتوهم أننا نقرأ القرآن أو نفسره في حين أننا نقرأ عصرنا أو عصوراً أخرى غير عصره. نضرب على ذلك مثلاً معنى كلمة مسلم في القرآن أو على مستوى القرآن، **ومعناها اللاحق بعد تشكل الدولة واللاهوت الإسلامي**. فهما مختلفان أو غير متطابقين. وكذلك معنى كلمة العقل **﴿أفلا تعقلون؟ أفلا يعقلون﴾** في القرآن، ومعناها في **العصر العباسي** بعد الاختلاط بالشعوب الأخرى والثقافات الأخرى **ودخول المنطق والفلسفة اليونانية**، الخ... وقس على ذلك بقية الكلمات. (فحتى «العقل» له تاريخ وتحولات).

لقد وصل الأمر بفيلسوف كنيتشه إلى حد القول بأن «كل كلمة هي عبارة عن حكم مسبق»! بمعنى أنه لا توجد أي كلمة بريئة على عكس ما يتوهم وعينا الساذج الذي يعتقد أنه فهم معنى الكلمة، في حين أنه فهم عكسها أو شيئاً آخر غيرها. كل كلمة لها تاريخها وتحولات معانيها وتقلباتها. وحتى عندما نتوهم أننا قبضنا على المعنى الأولي والبريء للكلمة نجد أنه أقل براءة مما نتصور، ذلك أنه مسبوق بمعان أخرى لا نعرفها، أو بلغات أخرى أجنبية. ولكن هناك براءة نسبية بدون أدنى شك وينبغي التوقف عند لحظة معينة من الغوص في أعماق الزمن وإلا انزلقنا إلى قعر لا نهاية له! والقرآن الكريم يشكل ـ بهذا الصدد ـ بداية التأسيس (أي البراءة الأولية) للغة العرب.

الاقتراب من منطقة الحقيقة

أعتقد أنكم تعلمون ـ أيها الأخوة والأخوات ـ أنني لم استعرض كل هذه المصطلحات لكي أتبجّح بها أمامكم، أو لكي أُثقل بها على مسامعكم كما يزعم بعض أولئك الذين يهاجمون الخط الفكري الذي أجد نفسي منخرطاً فيه. فهم يزعمون أن تطبيق مثل هذه المنهجيات والمصطلحات الأجنبية على تراثنا الإسلامي العريق يسيء إليه أو يعقده أو يشوهه. ولكنهم لا يعلمون مدى الجهد والتعب المبذول من أجل تعريب هذه المصطلحات «وأسلمتها» لكي تنطبق بشكل صحيح على تراثنا وتدخل في لحمته ونسيجه. بالطبع فإن بعض التطبيقات السريعة للمناهج الغربية قد أساءت إلى أدبنا وتراثنا، وبدلا من أن تضيئه راحت تعميه. وهي على الأقل بدت متعسّفة، رعناء، متسرّعة. وبالتالي فلم تقنع أحداً على الرغم من بهرجتها واختبائها وراء الأسماء الأجنبية اللامعة.

لكنكم تعلمون أيضاً أن المسألة، في نهاية المطاف، ليست مسألة شكلانيات ومصطلحات. فوراء ذلك يقبع شيء أهم وأعمق بكثير. وقد آن الأوان، وقد وصلت في الحديث إلى نهايته، أن أدخل في صلب الموضوع.

أصبح واضحاً للعليمين بالأمور وأسرارها أننا، كعرب وكمسلمين، نعاني من مشكلة مع العصر، من مشكلة مع دخول التاريخ والعصر، من مشكلة مع ما يدعى بالحداثة «العالمية أو الكونية». وأصبح واضحاً لكل ذي عينين أن هذه الحداثة لن تجاملنا ولن تساعدنا على إيجاد طريقة خصوصية لدخولها، بل وربما كانت تتمنى أن نظل خارجها نتخبط في مشاكلنا وأوجاعنا إلى ما لا نهاية (فآخر همومها أن نجد الخط أو الطريق أو المنفذ إلى الحل...).

وقد اختلفت تشخيصات المثقفين العرب، مذاهب شتى، في تفسير هذه الأزمة المستعصية. فمنهم من يلقي اللائمة على التخلّف التكنولوجي ويرى أن الأمور ستنحلّ بمجرد التوصل إلى التكنولوجيا. ومنهم من يركّز تحليله على أهمية الاقتصاد ودوره في عملية التخلّف، ومنهم من يرى العلّة في غياب التعددية السياسية وحرية التعبير والاختلاف. ومنهم من يركّز همّه على مسائل أخرى كالتخلّف الاجتماعي وانتشار الأمية وتحرر المرأة، الخ...

ولا ريب في أن كل واحد من هذه التحليلات يحتوي على نصيبه من الصحة. ولكنني مع ذلك أعتقد أن التشخيص ينبغي أن يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى أعمق

من ذلك. ينبغي على **الحفر الأركيولوجي في الأعماق** أن يتوصل إلى أعمق نقطة لكي يكتشف مكمن العلّة والداء العضال. فماذا يحصل إذا اكتشفنا أن جوهر العلّة يكمن في مكان آخر؟ ماذا يحصل إذا اكتشفنا أن سبب العلة روحي بقدر ما هو مادي، وديني بقدر ما هو دنيوي؟ إن من يتحدث أمامكم الآن يعتقد بكل تواضع ـ وبعد ترددٍ وعذابٍ طويلين ـ أن مكمن العلة موجود في الداخل قبل أن يكون موجوداً في الخارج، دون أن يعني ذلك إهماله لدور الخارج وضغوطه وعدائيته. إنني أعتقد أن المسألة الأساسية التي تطرح نفسها علينا اليوم ـ كمثقفين عرب ـ هي التالية: كيف يمكن تحرير الروح العربية ـ الإسلامية من عقالها؟ كيف يمكن تحريرها من ذاتها؟ كيف يمكن تحريرها من عطالتها الذاتية المستطيلة على مدار القرون؟

وقد يتساءلون: ومن الذي اعتقلها؟ ما الذي حلّ بها حتى انتكست وتهاوت بعد أن كانت صاعدة تصنع الحضارات وتقدم المنارات للشعوب الأخرى بما فيها الشعوب الأوروبية؟ لماذا جفلت وانكفأت على ذاتها وأصبحت تخاف حتى من ظلها، هي التي كانت فاتحةً قويةً تصنع التاريخ؟ ماذا حلَّ بها هذه الروح العربية ـ الإسلامية؟ ماذا أصابها؟

إنّ من يجيب عن هذا السؤال سوف يقدم الحل ويكتشف الحقيقة. ونحن ننتظر ظهوره بفارغ الصبر. ولا أعتقد أن أحداً منا قادر حتى اليوم على الإجابة عن هذا السؤال. فنحن نتخبط هنا أو هناك ونحاول أن نتلمس بصيص نور في دياجير نفق مظلم يبدو وكأن لا نهاية له. ولكن بعد أن وصلت بالحديث إلى هذه النقطة فسوف أغامر بنفسي أكثر وأحرق مراكبي كما فعل طارق بن زياد فلا أستطيع التراجع. سوف أحاول أن أتقدم خطوة أخرى. كان الفيلسوف الألماني نيتشه يقول بما معناه: أشجع الشجعان فينا عاجز عن قول الحقيقة (أي كل الحقيقة). هناك أناس يستطيعون أن يتحملوا الحقيقة بنسبة ٢٠ بالمائة أو ٥٠ بالمائة، أو حتى ٧٠ بالمائة. وربما وجد علماء كبار ونزيهون يتحملونها بنسبة ٩٠ بالمائة. ولكن لا أحد قادراً على تحمل الحقيقة (أو قول الحقيقة) بنسبة ١٠٠ بالمائة، ذلك أنها تقتله في أرضه! حذار من الاقتراب من الحقائق أكثر مما يجب، أو قبل الأوان.

أعتقد (على عكس ما يتوهم الكثيرون) أننا قد اقتربنا الآن من منطقة الحقيقة، من مرحلة الصراحة الداخلية مع الذات العميقة. (الذات التراثية، العربية ـ الإسلامية). وأعتقد أن الحل لن يمر إلا من هنا، وأن كل محاولاتنا لتجنب هذا الخط

وإشاحة الوجه عنه لن تجدي شيئاً. فالحل لن يكون إلا من الداخل، من الجرأة على مواجهة الداخل، من القيام بأكبر عملية تنظيف للداخل، من خوض أكبر معركة مع الداخل. ذلك أن دخول العصر والتاريخ بشكل ناجح لن يتم إلا بعد القيام بعملية التعزيل الهائلة هذه (أو عملية التنظيف). فالمرحلة السلبية من العمل تسبق المرحلة الإيجابية. هناك عراقيل تحول بيننا وبين دخول العصر. هناك عقد مزمنة تحول بيننا وبين الانسجام مع العصر. هناك قنابل موقوتة لم تنفجر بعد، وحسابات هائلة لم تصفَّ بعد. ولا بد من حلّ تلك العقد أو تفجير تلك القنابل أو تصفية تلك الحسابات لكي نصبح قادرين على دخول الحداثة والعصر في الوقت الذي نحافظ فيه على كوننا عرباً ومسلمين. عندئذ تحصل المصالحة التاريخية الكبرى للذات العربية ـ الإسلامية مع ذاتها، عندئذ نصبح نحن نحن، دون عقد أو أوجاع، ودون الإحساس بالاستلاب والذنب تجاه الذات التاريخية وتجاه العصر.

إذ أقول كل ذلك لا أزعم بأنـي أقول كل الحقيقة ولا حتى نصفها، على فرض انـي أعرفها. كل ما أزعمه هو أنني حاولت أن أقترب منها، أن اتجه نحوها، أن أحوم حول وجهها، حول نار وهجها.

هاشم صالح، باريس، تونس، باريس
بين ٢٢ شباط/فبراير و ٢٧ حزيران/ يونيه ١٩٩٢

إيضاحاتٌ وردود

-I-

استخدمنا على مدار هذه الدراسات مصطلحين جديدين هما: **الإسلاموية**، **والأصولوية** (ثم مشتقاتهما من **إسلاموي**، **وأصولوي**، الخ . . .). والسبب هو الرغبة في المزيد من الإيضاح والدقة العلمية. ثم لكي نقدم مقابلاً للمصطلحات الأجنبية الشائعة حالياً: (Islamisme, Fondamentalisme) أو (Islamiste, Fondamentaliste)

فمن الواضح أن هناك فرقاً لغوياً بين النعت: **إسلامي**، والنعت: **إسلاموي**. الأول هو (Islamique) باللغة الفرنسية، والثاني هو (Islamiste). بالطبع فإن أتباع الحركات الايديولوجية التي تحتل جانباً كبيراً من الساحة الآن لا يحبون هذا التمييز. فهم يريدون أن يحتكروا كل الرأسمال الديني للإسلام لأنفسهم عن طريق إطلاق صفة «إسلامي» عليهم دون غيرهم. لكأنَّ بقية أبناءَ المجتمع ليسوا مسلمين! . . . لذا استخدمنا باستمرار تعبير «الحركات الإسلاموية» أو «الإسلامويين» بدلاً من **الحركات الإسلامية والإسلاميين**. فكلمة إسلاموي بحسب مصطلحنا تعني: **الاستخدام المتطرف لعقيدة ما، أو لموقف فكري ما**. وأما كلمة إسلامي فتعني بكل بساطة الموقف الذي يظل مرناً ومنفتحاً من الناحيتين الفكرية والعقلية. وهذا التمييز يفرضه علينا الفكر التحليلي الجاد. ولا نهدف من ورائه إلى محاربة فئة معينة من المواطنين: نقصد تلك الفئة التي تستخدم بعض معطيات الإسلام أو بعض مفردات المعجم الديني القديم من أجل قيادة معركة سياسية معينة. فللمواطنين، كل المواطنين، الحق في الانخراط في أي معركة سياسية يشاؤونها. وليس لنا الحق ـ كمحلِّلين وكدارسين ـ

أن نطلق حكماً على هذه المعركة أو نتخذ موقفاً منها (إلا إذا أردنا أن نفعل ذلك كمواطنين وسياسيين، ولكن ليس كمحللين موضوعيين). إطلاق الأحكام السياسية ليست مشكلة المفكر التحليلي، مشكلته هي أن يميز بين مختلف الخطابات الاجتماعية التي تظهر على الساحة والتي يفرزها المجتمع. فالخطاب الاجتماعي لعالم اللاهوت الإسلامي الذي يدرس نصوص علم الكلام مثلاً ليس هو خطاب ذلك المواطن أو الشخص الذي ينزل إلى الشارع للاحتجاج السياسي أو التظاهرة السياسية. فهو يفعل ذلك عن طريق استخدام نُتَفٍ مبعثرة من الفكر الإسلامي. وبالتالي فلكي نوضح هذا الاختلاف أقمنا هذا التمييز في المصطلح. فالفرق بين إسلامي/ وإسلاموي ليس فقط فكرياً وإنما لغوياً أيضاً. بمعنى أن الخطاب الإسلاموي مركَّب بطريقة مختلفة عن الخطاب الإسلامي (بالمعنى الفكري والتحليلي الرصين لكلمة إسلامي). فالمفكر الإسلامى الرصين يستخدم منهجيات تحليلية وجهازاً تصورياً أو مفهومياً دقيقاً جداً، وشديد التبلور والتعقيد. وأما المناضل الإسلاموي فعلى العكس: إنه يستخدم معجماً لغوياً كيفما اتفق، ويأخذ عناصر من هنا وعناصر من هناك من أجل تجييش المتخيَّل السياسي للمناضلين. إنه يهدف إلى تعبئة الجماهير قبل أي شيء آخر...

وينطبق الكلام نفسه على مصطلح **أصولي وأصولوي**.

فكلمة أصولي تعني شيئاً إيجابياً وتحيلنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي حيث نشأت أدبيات الأصول: **أصول الدين وأصول الفقه**. وكان عملاً تأسيسياً مهماً تطلب الكثير من الجهود والتأمل النظري. أما الخطاب الإسلاموي أو الأصولوي الحالي فقد نسي هذه الأدبيات وأصبح يجهلها تماماً. وهنا نجد أمامنا فرصة أخرى مؤاتية للتفريق بين الخطاب الإسلامي (بالمعنى الفكري المسؤول للكلمة)، وبين الخطاب الإسلاموي. فالخطاب الإسلاموي يرتكب نوعاً من السهولة أو المغالطة عندما يريد أن يحتكر لنفسه ميزات الأصولية القديمة وهيبتها الدينية في الوقت الذي يجهل فيه هذه الأصولية ولا يعبأ بالعودة إليها أو بالالتزام بمبادئها المنهجية ومقتضياتها المعرفية. ذلك أن هناك فارقاً فكرياً كبيراً بين كتابة الشافعي (في الرسالة) أو الغزالي (في المستصفى) وبين الخطاب الإسلاموي الحالي الذي يدّعي الأصولية.

أخيراً فإن الهدف من كل هذه الإيضاحات هو التالي:

التمييز بين التطرف الدوغمائي والايديولوجي من جهة، وبين المقاربة الفكرية،

المرنة والنقدية والمنفتحة، من جهة أخرى. وهو تمييز تفرضه علينا الروح التحليلية. والروح التحليلية لا يمكن أن تسمح لخطاب الشارع بأن يفرض وصايته عليها أبداً.

-II-

هذه الدراسات هي آخر ما كتبه أركون عن الموضوع، وبعضها لا يزال مخطوطاً ولم ينشر بعد حتى في الفرنسية. ويكفي أن نلقي عليها نظرة سريعة لكي يتبين لنا وجه الاختلاف بين معالجة أركون لظاهرة «الإسلام السياسي» (بحسب تسمية البعض)، وبين المعالجات الأخرى. فالمقاربات السائدة في الساحة الغربية والاستشراقية تندرج ضمن ما يدعى بأدبيات العلوم السياسية (جيل كيبيل، برينوايتيين، أوليفييه كاريه، فرانسوا بورغات في فرنسا، أو بيرنار لويس، ايمانويل سيفان في أمريكا...). وهي مقاربات متنوعة بدون شك ولا تخلو من لمعات ذكية وتحليلات ميدانية وإحصائية مفيدة. ولكنها تهدف أيضاً، وبالدرجة الأولى، إلى التوظيف السياسي السريع المرتبط بالأحداث والتقلبات. كما أنها تهدف إلى تلبية حاجيات المجتمعات الغربية، لا العربية ولا الإسلامية. ولا يعدم القارىء أن يلاحظ من خلال هذا الكتاب أن أركون يوجّه ضربات نقدية عديدة للمقاربة الاستشراقية «الحديثة»، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. لكأنه يتهمها بالانتهازية والتسرع وعدم موضعة الأمور ضمن منظور «المدة الطويلة» للتاريخ. كما ويتهمها «بالاستقالة الابستمولوجية» ـ إذا صح التعبير ـ عندما ترفض أن تنخرط أكثر في الموضوع المدروس، بمعنى أنها تكتفي بالمنهجية الوصفية والسردية الباردة التي لا تمس إلا القشور. فلا يكفي أن ننقل نصوص قادة الحركات الإسلاموية إلى اللغتين الفرنسية والإنكليزية كما هي لكي نفهم الظاهرة أو لكي نطلق حكماً نهائياً على المجتمعات العربية والإسلامية! بل ولا يكفي أن نقوم بتحقيق ميداني في أوساط هذه الحركات في القاهرة أو الدار البيضاء لكي نفهم ما يحصل بالضبط. إذا لم نفكك هذه النصوص ونحللها عمقياً، وإذا لم نموضع هذه الحركات ضمن إطار تاريخي واجتماعي واسع، فإننا سوف نستنتج حتماً بأن الإسلام «متعصب» بجوهره، وأن المسلمين «متزمتون» أزلياً، وأن العرب «غير صالحين للحضارة»، وأنهم «معادون لحقوق الإنسان»، وأنهم «متطرفون بطبيعتهم»، إلى آخر هذه الكليشيهات اللاتاريخية التي يصمّون بها آذاننا صباح مساء.

والغريب العجيب أن الباحثين الغربيين عندما يدرسون مجتمعاتهم لا يدرسونها

بهذه الطريقة التجريدية أو الجوهرانية الثبوتية. على العكس، إنهم يجيِّشون كل الترسانة الابستمولوجية للعلوم الاجتماعية والإنسانية من أجل الكشف عن جذور الظاهرة وتحليلها عميقاً على ضوء معطيات التاريخ القريب والبعيد. أضرب على ذلك مثلاً ظاهرة اليمين المتطرف في فرنسا. فمن المعروف أنه قد انتعش كثيراً في السنوات العشر الماضية. وأصبح زعيمه «لوبان» نجماً سياسياً لامعاً. فماذا يقولون عندما يدرسونه؟ إنهم لا يقولون لك بأن الفرنسيين كلهم متعصبون أو فاشيون لمجرد تفشّي هذه الظاهرة بينهم بشكل مقلق. على العكس، إنهم يلجأون إلى منهجية علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الاقتصاد، بل وحتى علم النفس لتفسير هذه الظاهرة. إنهم يقولون لك: الحق على البطالة، على تدهور الحالة المعيشية لبعض شرائح من المجتمع الفرنسي، على زيادة عدد المغتربين في بعض المناطق عن النسبة التي يمكن تحملها بسيكولوجيا بالنسبة إلى المواطن الفرنسي، على رزوح الأزمة الاقتصادية فترة طويلة من الزمن، الخ. باختصار، فإنهم يموضعون الظاهرة ضمن حيثياتها المحسوسة ويجدون لها الأعذار والتبريرات والتفسيرات.

أما فيما يخص الإسلام والمسلمين والعرب فإن الأمر يختلف تماماً. هنا تختفي التحليلات التاريخية والاجتماعية والنفسية لكي يتم التركيز بشكل جوهراني وثبوتي وتجريدي على «العربي» في المطلق، أو «المسلم» في المطلق. فالعربي متعصب لسبب بسيط هو أنه عربي. والمسلم لا يمكنه إلا أن يكون متزمتاً ومعادياً للعلمنة والحرية وحقوق الإنسان لسبب بسيط هو أنه مسلم. والشيء الغريب (أو ربما لم يكن غريباً) هو أن الكثير من المثقفين العرب يقعون في المطب نفسه بسبب ضعف الحسّ التاريخي لديهم، أو بسبب خجلهم من أنفسهم أمام الغرب «الحضاري الذي يحترم حقوق الإنسان في كل زمان ومكان» (صحيح أنه قادر على احترامها أكثر من غيره الآن بسبب قوته وتقدمه، ولكنه لم يكن كذلك في الماضي). وهكذا تنتشر الأحكام المسبقة عن الإسلام والمسلمين في كل مكان، وتبثها وسائل الإعلام الغربية الجبارة، ويصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل تقديم صورة حقيقية ـ إن لم نقل علمية ـ عن الإسلام والمسلمين. إن غياب التأطير التاريخي والاجتماعي للدراسة يفقدها كل مصداقية وكل جدّية. فمن السهل اتهام الناس بالتعصب والتزمت، ولكن ضع نفسك ولو للحظة مكانهم! ضع نفسك ولو للحظة محل هذه الجماهير الجائعة المحرومة من كل شيء، حتى من إنسانيتها. ضع نفسك محل هذه الجماهير الغفيرة التي تضج بها شوارع تونس وفاس وحلب والقاهرة والخرطوم، الخ. ضع نفسك

محل هذه الأعداد الهائلة من الشبيبة التي تتلاطم أمواجها كالبحر الهادر، والتي تمشي في الشوارع دون هدف، ودون منظور، ودون أمل. ضع نفسك محلهم ثم تحدث ما شئت عن «التعصب» و«التزمت» و«حقوق الإنسان». . .

-III-

المجتمع ينتج الخطابات التي يحتاجها أو التي تعبر عن بنيته العميقة بكل تلويناتها وتعدديتها. وإذا لم يستطع المجتمع أن يتكلم بشكل طبيعي ومن خلال القنوات الملائمة فإنه ينفجر. هذه هي طريقة المجتمع المكبوت في الكلام: إنها الانفجار. ومجتمعاتنا العربية ـ الإسلامية مكبوتة، مهانة، محتقرة. فهناك وصاية مضروبة عليها من قبل أنظمة ضعيفة المشروعية إن لم تكن معدومة المشروعية. وهناك خطاب رسمي، خارجي، مبتذل مفروض عليها فرضاً من فوق. إنه لا يعبر عنها ولا عن أعماقها، وبالتالي فلا مصداقية له (من يستمع إلى وسائل الإعلام، أو من يقرأ صحف الدولة أو الحزب الحاكم؟). وبالتالي فإن انفجار المجتمع بالخطابات «السرية» أمر محتوم في مثل هذه الظروف. ويمكن للمحلِّل، ضمن هذه الظروف، أن يفهم سبب ظهور الحركات الإسلاموية ويعتبر هذا الظهور شيئاً مشروعاً دون أن يعني ذلك بالضرورة أنه متفق معها في مضامين الشعارات وأساليب العمل. ولا يحق للمؤرخ أن يشطب عليها بجرة قلم واحدة بحجة أنها «رجعية»، «ظلامية»، «متخلفة»، الخ. إن ذلك يعني احتقاراً لآلام هائلة، وعذابات مضنية، وشبيبة تضج بالحماسة للعطاء والتضحية. إن المفكر الحقيقي إذا ما أراد أن يقوم بعمله جيداً لا يمكنه أن يستخف بالحركات التاريخية، أو بالمآسي الاجتماعية، أو بالتيارات التي تظهر على السطح وتعبر عن عمق تاريخي. إن ذلك يعني احتقاراً للفكر نفسه، وعدم قيامه بمهمته خير قيام. فالمفكر ـ بالمعنى الذي نقصده ـ هو طبيب حضارات. إنه مسؤول عن تشخيص الأمراض التي تنخر في أحشاء مجتمعه والتي تتفاقم آثارها في أوقات الأزمات. ولا ينبغي عليه أن يخطىء في تشخيص المرض، وإلا بطل أن يكون طبيباً ـ أي مفكراً. وذلك لأن الخطأ في التشخيص يعتبر جريمة في مثل هذه الحالة: إنه يقتل المريض، أي المجتمع نفسه.

وإذا كانت للحركات الحالية من ميزة فهي أنها كشفت ـ وإن بشكل سلبي وانفجاري عنيف ـ عن أزمة المجتمع في العمق. كما أنها كشفت في الوقت ذاته عن

«البؤس الفكري» لمعظم المثقفين العرب. لقد كشفت عن «مراهقتهم» الفكرية، عن استخفافهم بحقائق التاريخ، عن انعدام الحس التاريخي أو الوعي التاريخي بشكل شبه مطلق لديهم. كما أنها كشفت عن التخلف المنهجي والابستمولوجي للفكر العربي المعاصر. فالواقع في واد، وهو في واد آخر. إنه عاجز عن طرح أي مشكلة بشكل صحيح ـ أي ضمن منظورها التاريخي وثقلها الحاضر. بل إنه عاجز حتى عن رؤية المشكلة، فنحن شعب منزَّه عن المشاكل والعقد والأوجاع. ومن يتحدث عن وجود مشكلة في المجتمع أو في الشعب يكون متآمراً على الشعب ذاته! المشاكل كلها آتية من الخارج ومزروعة في الداخل من قبل الأيدي الأجنبية! ولكن علم المجتمع والتاريخ يقول لنا بأنه لا يوجد مجتمع على وجه الأرض بدون مشاكل، بدون انقسامات، بدون علل موروثة عن الماضي البعيد. والعيب ليس في وجود المشاكل والعقد التاريخية، وإنما العيب هو في إنكار وجودها، في التغطية عليها حتى تكبر وتتفاقم بشكل خطير. الفرق بين المجتمعات المنفتحة والمجتمعات المغلقة هو أن الأولى تعترف بمشاكلها، وتسميها بأسمائها، وتحاول أن تجد لها علاجاً أو حلاً. أما المجتمعات المغلقة فلا تجرؤ على تسمية مشاكلها، على رؤية وجهها في المرآة، وبالتالي فإن المشكلة تتضخم يوماً بعد يوم وتتفاقم حتى تنفجر وينفجر معها المجتمع ككل. هذا هو الفرق بين المجتمعات القائمة على الحوار/ والمجتمعات القائمة على الكبت. الإنسان يخشى من ظله في مجتمعاتنا، «يشك بابنه وأبيه، وصاحبته وبنيه». ولا يمكنه أن يعتمد خطاباً واحداً يعبر عن حقيقته: هناك دائماً خطابان في جعبته، خطاب للآخرين لكي يحمي نفسه وخطاب لحميميته الداخلية. بل لقد وصل به الأمر من الكذب على نفسه إلى حدّ أنه أصبح يعتبر الحقيقة بمثابة وحش خرافي أو كائن وهمي. وهذه المشكلة ليست آنية تخص الوضع الحاضر فقط، وإنما لها جذور عميقة في الماضي البعيد، لها تاريخ طويل من الكبت والعسف والهزيمة الداخلية.

-IV-

الشيء الذي يقلق أركون هو أنه غير مسموح لهذه المجتمعات ـ مجتمعاتنا ـ بأن تنتج تاريخها الخاص كما تشاء، وطبقاً لمعطيات تراثها وإمكانيات حاضرها. إنها دائماً في موقع المتهم المدان: متهمة باحتقار المرأة، بالتعصب الديني، بالجهل، بعدم القدرة على الخروج من مأزقها. . . وكالفلاح الفقير الذي يقف خجلاً بنفسه أمام الغني الموثر، يقف مثقفنا العربي أمام نظيره الغربي وهو يكاد يتهم نفسه ويعتذر

عن شكله غير اللائق و«لغته غير الحضارية» و«دينه المتخلف». ويستحسن المثقف الغربي منه هذا الموقف ويساعده على الغوص فيه أكثر فأكثر حتى ليكاد يلعن نفسه أو يخرج من جلده لكي يصبح حضارياً أو حداثياً مقبولاً! . . . إن أركون الذي يعرف الغرب من الداخل أكثر من أي مثقف عربي آخر لا يستطيع أن يقف مثل هذا الموقف المهين والساذج. ولهذا السبب فإن المواقف التي اتخذها مؤخراً بخصوص العلمنة أو حقوق الإنسان أو قضية رشدي بدت وكأنها تراجع لا يليق بصاحب «نقد العقل الإسلامي». وراح «الحداثيون» أو «الحداثويون» و «التقدميون» ينعون عليه هذه المواقف ويقدمون أنفسهم كبديل وهمي «لحداثة» أكثر وهمية. الشيء الذي ينساه هؤلاء «التقدميون» الوهميون أو المجانيون هو أن المقارنة بين «الغرب» و «الإسلام» عملية خاطئة بل وخطرة إذا لم توضع ضمن منظور تاريخي دقيق. الشيء الذي ينسونه هو أن المفكر لا يفكر في فراغ، وإنما من خلال حالة تاريخية محددة: فالمفكر الفرنسي الذي يفكر في مجتمع ما بعد الإصلاح الديني وما بعد التنوير والثورة الفرنسية وما بعد الحداثة هو غير المفكر الإسلامي الذي لا يزال في مرحلة الإصلاح الديني ـ هذا إذا كان قد وصل إليها. والمفكر المسؤول يفكر من خلال المجتمع وحاجياته الداخلية في لحظة تاريخية معينة، وليس من خلال حاجيات هذا المجتمع بعد مائتي سنة: أي من خلال مجتمع آخر في الواقع. كل مفكر لا ينطلق من إحداثيات زمانية ومكانية محددة تماماً يسقط في الوهم والتجريد والمجانية. كل مفكر لا يأخذ بعين الاعتبار الضرورات الموضوعية الموجودة في الواقع والتي تقع خارج إرادته لا علاقة له بالفكر. هناك ثقل مادي للواقع، هناك كثافة غزيرة ومتشعبة للواقع، هناك عطالة ذاتية للواقع، ولا يمكن تحريك الواقع أو تغييره بضربة عصا سحرية. وإلا لسهلت عملية التغيير ولأصبحت كل المجتمعات البشرية متقدمة، ديمقراطية، مزدهرة. وأحد أسباب الفشل العربي المعاصر هو النزعة الإرادوية المغامرة التي أرادت حرق المراحل والقفز على التاريخ والواقع. لقد أرادت لوي عنق الواقع لكي ينصاع لصالحها، لأطروحاتها السوريالية فتكسرت على رصيف الواقع، وبقي الواقع كما هو صامداً جامداً. ولو أنها مشت مع الواقع خطوة خطوة، ولو أنها لم تخجل من طرح الأسئلة الأولية التي يتطلبها الواقع العربي ـ الإسلامي لما وصلنا إلى ما وصلنا إليه. الواقع لا يمشي على هوى رغباتنا وأوهامنا، الواقع لا يمشي إلا على إيقاعه الخاص.

ما معنى «حقوق الإنسان» بالنسبة إلى الوعي الإسلامي المعاصر؟ إنها ترف لا

معنى له، أو حيلة غربية للضحك علينا، أو أكذوبة خرافية، أو حتى كفرٌ وهرطقةٌ. لماذا؟ ليس لأن الإسلام بجوهره مضاد لحقوق الإنسان. فالمسيحية الغربية وقفت أيضاً ضد حقوق الإنسان فترة طويلة من الزمن، ولم تترسخ حقوق الإنسان إلا في صراع جدلي معها وضدها. لا. السبب هو أن مجتمعاتنا لم تشهد ذلك المسار التاريخي للحداثة كما حصل للمجتمعات الأوروبية طيلة مائتي عام. لقد كانت حقوق الإنسان عبارة عن جهد تاريخي قامت به الذات الأوروبية على ذاتها ومن خلال صراع توتري هائل بين العقل المسيحي/والعقل العلمي. وبالتالي فإن لها معنى بالنسبة إلى الإنسان الأوروبي، لقد دفع ثمنها. أما بالنسبة لنا فإنها تبدو ترفاً أو زينة خارجية تتحلّى بها بعض الجماعات المسيَّسة وتستخدمها لأغراض لا علاقة لها بالإنسان وحقوقه. ذلك أنها تنقلها جاهزة من الغرب وتلصقها لصقاً على الخطاب السياسي العربي دون أن تكلف نفسها مهمة بلورة حقوق الإنسان من خلال التراث العربي - الإسلامي والمعطيات الراهنة للمجتمعات الإسلامية أو العربية. هذه المواجهة التاريخية للذات العربية - الإسلامية مع ذاتها ممنوعة في الساحة الثقافية العربية. الكل يتجنبونها إلى درجة أنها تشكل نوعاً من المستحيل التفكير فيه في الساحة الثقافية العربية. نريد أن نرفع شعارات الحداثة وحقوق الإنسان ونتحلّى بها كالشارات أو نضعها كالأوسمة على صدورنا، ثم نرفض في الوقت ذاته أن نفتح إضبارتها بشكل فعلي ومحسوس من خلال تراثنا الخاص وتجربتنا التاريخية الخاصة. بمعنى آخر فإننا نرفض أن ندفع ثمنها. وهذه هي إحدى سمات الثقافة العربية المعاصرة: كل شيء يشترى جاهزاً، السيارات والمختبرات والتجهيزات، مثلما الأفكار وحقوق الإنسان. من هو الإنسان في العصر الإسلامي الكلاسيكي؟ من هو الإنسان في المجتمعات العربية الحالية؟ لا أحد يجيب. لا أحد يريد أن يطرح المشكلة بكل الصراحة التاريخية التي تتطلبها. ثم يحدثونك عن الإنسان وحقوقه إلى ما لا نهاية...

وأما العقل المهيمن في الغرب فإنه بدلاً من أن يساعد الشعوب الأخرى على فتح إضبارة حقوق الإنسان يزيد الطين بلّة ويعقد الأمور أكثر فأكثر. وعلى عكس ما يدّعيه خطابه الرسمي الذي يطنطن بحقوق الإنسان صباح مساء، فإن تدخله في الشؤون الافريقية والعربية لا يؤدي إلى تقدم الأمور أو طرح المشاكل بشكل صحيح. يقول محمد أركون بحسّه التاريخي العالي المستوى:

«آخر مرحلة من مراحل الصراع بين الإسلام/والغرب هي تلك التي نعيشها حالياً والمتعلقة بالخطاب الدائر حول الديمقراطية وحقوق الإنسان. (ولكنني لا أحب

إقامة التضاد بين الإسلام/والغرب هكذا، فهي خطرة، لأن الإسلام دين. أما الغرب فهو مفهوم يدل على فضاء جيو ـ سياسي وثقافي محدد). وبالتالي كان يمكنه القول التضاد بين العالم العربي/والغرب. وكلنا يتذكر درس الديمقراطية الذي أملاه الرئيس الفرنسي ميتران على رؤساء الدول الافريقية المجتمعين معه في مدينة «لابول» الفرنسية. وأما فيما يخص حقوق الإنسان فقد أصبحت، منذ قضية رشدي، نقطة التضاد المطلق بين عالم العنف والطغيان والقمع والإرهاب من جهة، وبين دولة القانون والحريات وأرض اللجوء والمساعدة الإنسانية من جهة أخرى. وللأسف فإنه تضاد صحيح بشكل مأساوي. ولكن لا أحد يطرح هذا السؤال: ما هي المجريات التاريخية والاستراتجيات السياسية والآليات الاقتصادية والمالية والاستخدامات الخاصة بالعقل العلمي وحتى الفلسفي التي أدت إلى حصول مثل هذا التفاوت والتضاد؟

وبدلاً من أن يساعد الغرب على خلق الشروط الموضوعية لانتشار حقوق الإنسان على الضفة الأخرى من المتوسط نجده مستمراً في دعم الأنظمة التي تدوس هذه الحقوق برجليها كل يوم! وفي الوقت ذاته ينهال الصحفيون والمثقفون الغربيون باللوم والتشنيع على «دين ظلامي» مغلق على كل أنواع التقدم والفكر بحسب ما يزعمون. هذا ما لاحظناه من خلال تلك المناقشات الدائرة حول قضية رشدي وفي أثناء حرب الخليج. لقد أُفسدت مقاصد حقوق الإنسان وتحولت إلى خطابات ايديولوجية لتسفيه العدو القديم للغرب والحطّ من قدره: أي الإسلام. وقد أصبحت، وياللغرابة والتناقض، أداة لنفي أول حق من حقوق الإنسان: ألا وهو حقه في أن ينتج بكل حرية النظام الرمزي الخاص بمجتمعه. يقصد أركون حقه في تبني القيم الأخلاقية أو الدينية أو الثقافية التي يراها ملائمة له. وبالتالي فله الحق في عدم تقليد الغرب بشكل حرفي أو تشكيل نسخة عنه. فليس مضطراً لتقليده لكي يحترم حقوق الإنسان أو لكي يبني حداثته الخاصة.

ثم يردف قائلاً: «إننا نصل هنا إلى النقطة الأساسية التي يتمحور حولها صراع غير متكافىء بين الثقافة الغربية والثقافات الأخرى منذ انتصار الحضارة المادية بالطريقة التي وصفها عليها المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل. فالغرب قد غيَّر نظامه الرمزي (أي قيمه وثقافته) بواسطة ذلك الجهد الصبور والبطيء للذات على ذاتها في كبريات المجتمعات الأوروبية كإنكلترة، وفرنسا، وألمانيا، وإيطاليا، وإسبانيا. وبالمقابل فلم يتح لأي مجتمع إسلامي أن ينتج تاريخه الخاص بواسطة لعبة قواه

الداخلية وحدها منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن». (مقابلة مع جريدة «اللوموند» ٥ أيار/مايو ١٩٩٢).

هذا يعني أن مسؤولية الغرب واردة في هذا المجال. فهو من جهة يمارس هيمنته الاقتصادية والسياسية والثقافية على الدول العربية، وهو من جهة ثانية يستهزىء بنظامها وقيمها لأنها لا تعرف كيف تتحرر من دينها ولغتها وعاداتها وتصبح حديثة على الطريقة الغربية. محظورٌ عليها أن تكتشف طريقها الخاص نحو الحداثة والديمقراطية بشكل يتناسب مع تراثها وقيمها. ينبغي أن تصبح غربية تماماً لكي تصبح مقبولة وتدخل في «نادي الدول الحضارية التي تحترم حقوق الإنسان». في الواقع أنه يمكننا أن نتساءل: هل للغرب مصلحة حقيقية في تقدم العرب والمسلمين؟ ألا يريحه أكثر أن يبقوا متخبطين في مشاكلهم وعقدهم وأوجاعهم؟ هل يناسب القوي أن يصبح الضعيف قوياً مثله، وهل يناسب المتفوق أن يلحق به المتأخر؟ في الماضي كان الإقطاعي يرسل أولاده، بل وحتى بناته إلى المدرسة، ويمنع أولاد الفلاحين من الذهاب إليها. واليوم نجد «المستشرق الكبير» ينصح العرب بالبقاء حيث هم وبالنوم على ماضيهم فهذا أفضل لهم من محاولة اللحاق بالغرب والتوصل إلى هذه الحداثة التي لا تناسب «خصوصيتهم». في الواقع أن المثقفين الأوروبيين، وبخاصة المستشرقين، لم يبدوا أي حماسة لمساعدة العرب على دخول العصر والحداثة كما يقول أركون. بل على العكس راحوا يتغنون بمزايا الايديولوجيات الرسمية الحاكمة في بعض البلدان العربية لنيل حظوتها وللحصول على لقب «صديق الإسلام والعرب». وهكذا بدلاً من أن يساعدوا العرب والمسلمين على طرح الأسئلة الحقيقية وتحديث الفكر الإسلامي، راحوا يلهونهم عن مهامهم الأساسية عن طريق المجاملة والممالأة، هذا إن لم نقل «الضحك عليهم». وهنا ينطبق المثل القائل: «صديقك من صدَقك لا من صدَّقك».

- ٧ -

لنعد إلى الحداثة وحقوق الإنسان. كيف تبلورت هذه الحقوق في أوروبا بشكل تاريخي، وضمن أي سياق من الصراع والتفاعل؟ لنقل باختصار شديد: في البداية كان هناك الفكر الديني، وكان يطرح أولاً حقوق الله لا حقوق الإنسان. فالله هو الخالق، وفعل الخلق نعمة. فالله ينعم على الإنسان إذ يخلقه في مركز الكون،

وإذ يعطيه المكانة العظمى في الكون. ومقابل هذه النعم فإن الله ينتظر من الإنسان رد الجميل: أي الشكر والطاعة. ولكن الطاعة المعنية هنا ليست تلك القائمة على الخوف والرعب، وإنما هي علاقة تواصل قائمة على العشق بالمعنى الإسلامي الكلاسيكي للكلمة، علاقة قائمة على الاعتراف بنعم الله من قبل الإنسان. وبناء على هذه العلاقة القائمة على الاعتراف بالجميل والنعم تترتب بعض الواجبات الملقاة على عاتق الإنسان تجاه الخالق. وهذه الواجبات هي «حقوق الله» على الإنسان. يضاف إلى ذلك أن مفهوم الإنسان لا يغتني ولا يكبر إلا بمعونة الله، إلا إذا دخل الله عالمه ومناخه.

هذا هو التصور الذي قدمته لنا التعاليم الدينية في كل الأديان التوحيدية الثلاثة، ولكن أيضاً في أديان أخرى غير أديان الوحي (كالبوذية مثلاً). واستمر الأمر على هذا النحو طيلة قرون عديدة حتى حصلت في أوروبا ـ وفي أوروبا فقط ـ محاولة العقل للاستقلالية. ونجحت هذه المحاولة لأسباب عديدة وتجسدت بقطيعة عنيفة مع هذا التصور الديني (قطيعة ابستمولوجية وسياسية). وهذه القطيعة العنيفة قالت بما مفاده: لا داعي للاهتمام بحقوق الله. حقوق الله قرار شخصي يتخذه الإنسان أو لا يتخذه. هو حر في ذلك. ثم أصبحت الإشارة إلى حقوق الله ممنوعة في الفضاء العام للمجتمع (أي خارج البيت والكنيسة والمؤسسات الدينية).

والسبب هو أن هذا الفضاء العام أصبح مسيَّراً من قبل الدولة، والدولة لم تعد قائمة على المشروعية الدينية أو الحق الإلّهي كما كان عليه الحال في «النظام القديم» في فرنسا الملكية والكاثوليكية. وإنما أصبحت الدولة ناتجة عن الإرادة الشعبية والتصويت العام. وبالتالي فالدولة ناتجة عن إرادة البشر لا إرداة أي شيء آخر أو قوة غيبية. وإرادة البشر تعبر عن ذاتها من خلال المناقشة السياسية والاجتماعية: أي من خلال المنافسات والصراعات الجارية بين البشر في المجتمع. ولم يعد ممكناً الإحالة إلى الدين (أو الله) في أي لحظة من لحظات هذه المناقشة العامة التي يتوقف عليها تطور المجتمع ككل.

هذه هي **القطيعة الكبرى** التي حصلت في أوروبا، وفي أوروبا وحدها. وهي ليست فقط قطيعة معرفية، وإنما قطيعة نفسية (أو بسيكولوجية). إنها قطيعة داخل آليّة اشتغال العقل نفسه. فالعقل الذي كان ينظر سابقاً، وطيلة قرون وقرون، بطريقة **شاقولية أو عمودية نحو التعالي**، أصبح منذ الآن فصاعداً ينظر إلى الأمور من خلال **النظرة الأفقية** داخل المجتمع. لقد حلّت النظرة الأفقية كلياً محل النظرة العمودية.

وقد أثَّر ذلك نفسياً على نظرة العقل لذاته، وبالتالي نظرته للوضع البشري نفسه: أي نظرته للشخص البشري. ولهذا السبب رفضت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا أن تعترف «بالإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن»، هذا الإعلان الصادر عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. ذلك أن مفهوم الشخص البشري أكبر هنا من مفهوم المواطن وإن كان يحتضنه ويشتمل عليه. فمفهوم المواطن مدني وسياسي، والمساواة بين جميع المواطنين في الدولة وأمام مؤسساتها أياً تكن أصولهم المذهبية أو الاجتماعية يعتبر من أكبر إنجازات الثورة الفرنسية. أما مفهوم الشخص البشري فيحتوي على بعد روحي يتجاوز البعد الوضعي والسياسي. ولم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بهذا الإعلان إلا عام ١٩٦١ في عهد البابا يوحنا الثالث والعشرين (أي بعد مرور أكثر من مائة وسبعين عاماً على صدوره!). ثم يقول لك الغربيون والمستشرقون: آه! أنتم مسلمون لا تعترفون بحقوق الإنسان. أنتم لا تفرقون بين الدين والدنيا. دينكم ضد حقوق الإنسان، الخ... ويهملون النظر إلى التاريخ والتأمل فيه لكي يروا حجم المدة الزمنية الطويلة التي استغرقها الاعتراف بحقوق الإنسان في الغرب ذاته من قبل المسيحية!!...».

بمعنى آخر ينبغي **إسقاط الصورة الأسطورية** عن الغرب وإحلال **الصورة التاريخية** محلّها.

وسبب هذا التأخر في الاعتراف بحقوق الإنسان ليس احتقار الإنسان من قبل المتدينين ـ أو على الأقل القوى المستنيرة منهم ـ وإنما هو راجع إلى اختلاف الرؤيا بين النظرة الشاقولية العمودية/والنظرة الأفقية للإنسان.

وإذن فقد مثَّل هذا الحدث **قطيعة بسيكولوجية (أو نفسية) كبرى في تاريخ البشرية**. فعندما يختفي التصور الديني من الأفق البشري لا يعود هناك **إلا الأفق الاجتماعي**. هذا لا يعني بالطبع أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل أعمالاً عظيمة داخل الأفق الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية بغياب **الأفق الديني**. كما لا يعني بالضرورة أن الإنسان سينجز أعمالاً عظيمة عندما يكون مستظلاً بالأفق الديني. هذا شيء ينبغي توضيحه. وتجربة الغرب التاريخية منذ أكثر من قرنين تثبت لنا على أن الغرب ما استطاع إنجاز أعماله الكبرى إلا بعد أن تخلص من **الأفق الديني القروسطي** (أي **التصور المظلم والمرعب للدين**. التصور الذي يقتل في الإنسان حس المبادرة والحركة ويدعوه للاستكانة والاستسلام ورفض الانخراط في العالم).

ولكن بعد أن خاض الغرب تجربته في العلمنة والتحرر لمدة مائتي سنة وتطرف في الاتجاه المعاكس ـ الاتجاه المادي والدنيوي ـ أصبح يشعر بالحاجة إلى إعادة التوازن. أصبح يشعر بالحاجة إلى صيغة أخرى من التفكير، أصبح يشعر بالحاجة إلى نظرة أخرى لا تعطي كل شيء للتصور الديني، ولا تعطي كل شيء للإنسان المنخرط في المجتمع والشرط السياسي للإنسان. ونلاحظ اليوم أن العقل المعاصر ـ أو العقلانية المعاصرة ـ بحاجة إلى استعادة هذين البعدين وإعادة التفكير فيهما (وعندما نقول العِقل المعاصر فإننا نقصد العقل في أقصى نقاطه تقدماً في الغرب). وبالتالي فقد وجد العقل نفسه مدعواً للتفكير من جديد بنوعية المعايير التي يمكن أن يرتكز عليها اليوم لكي يتحدث عن الإنسان. وهذه المشكلة بالذات هي الشيء الجديد المطروح الآن على الفكر الأوروبي والحداثة الأوروبية. وإذا ما عرفنا كيف نطرحها فإننا لا نعود نطرحها من خلال التضاد الاستبعادي الكامل بين الرؤيا الدينية/والرؤيا اللادينية أو المضادة للدين، أو إذا شئنا بكلمات أكثر دقة بين التصور الروحي/والتصور المادي. لم تعد هذه هي المشكلة الأساسية بالنسبة للوعي الأوروبي المعاصر.

هذه أصبحت مشكلة قديمة تنتمي إلى الماضي، إلى القرن التاسع عشر حيث حصل الصراع الهائج بين العلمانيين/وطبقة الأكليروس أو رجال الدين. وكان صراعاً ضرورياً **لتحرير الوعي الأوروبي من إرهاب الكهنوت والتصور القروسطي للدين** كما قلنا. أما الآن فلم يعد له أي مبرر، لقد تجاوزه الزمن. ومع ذلك فإن المسلمين في المجتمعات العربية والإسلامية مستمرون في القول بأن الغرب لا ديني، أو مضاد للدين كلياً، أو ملحد، مادي، وثني، الخ... هذا يعني أنهم لم يعوا هذه التطورات والمتغيرات. بالطبع فإن هذا الكلام صحيح وينطبق على الغرب في فترات معينة، فترات رد الفعل الهائج على قرون وقرون من سيطرة الكهنوت الديني وارتباطه بالاستبداد والنظام القديم. ولكنه لم يعد صالحاً اليوم، أو لم يعد مبرراً في المجتمعات الغربية الحديثة. وبالتالي فقد أصبح العقل (في الغرب) قادراً على أن ينظر للأمور بطريقة تساؤلية، منفتحة، لا دوغمائية. إنه ينظر بطريقة تساؤلية للمجال المخلوق من قبل العقل بدون التصور الديني، والمجال المخلوق من قبل العقل مع التصور الديني. وبالتالي فالمسألة الحديثة المطروحة اليوم لم تعد: هل أنت ضد التصور الديني/أو مع التصور الديني في المطلق. وإنما المسألة المطروحة علينا في العصر الراهن هي: كيف يمكن أن ندمج كلا الموقفين اللذين ظهرا في التاريخ حتى

الآن: موقف التصور الديني للعالم/وموقف التصور اللاديني للعالم. بمعنى كيف يمكن التوفيق بين النظرة العلمية والتاريخية للعالم، وبين البعد الروحي أو الرسالة الروحية للإنسان؟ بمعنى آخر أيضاً: كيف يمكن أن أتوصل إلى إيمان جديد يتجاوز الإيمان القديم ويحتضنه ويكون بحجم حداثة العالم؟

هذا هو التصور الذي تنبغي بلورته الآن بعد أن شهد الغرب كلا النظامين من التصور للعالم: الأول استمر مدة ثمانية عشر قرناً من الهيمنة المطلقة للمسيحية، والثاني لا يزال مستمراً منذ قرنين (أي منذ عصر التنوير والثورة الفرنسية). الآن أصبح الغرب قادراً على أن يهضم كلا المسارين ويبتعد عنهما مسافة ويراهما بالبعد المطلوب. وأصبح بالتالي قادراً على بلورة عقلانية حديثة، منفتحة وإيجابية، لا باترة ولا مبتورة. أصبح قادراً على بلورة علمانية جديدة تأخذ الإنسان بكلا بعديه الروحي والمادي وتتحمل مسؤوليتهما. وهذا موقف حديث حتى في أوروبا نفسها، والكثيرون من المفكرين لا يستطيعون تحمل مثل هذا الموقف حتى في فرنسا ذاتها (انظر ردود الفعل على مواقف أركون بعد قضية رشدي، والحجاب الإسلامي، الخ...). لقد تعرض للهجوم الشديد ليس فقط من قبل بعض المستشرقين، وإنما أيضاً من قبل مفكرين آخرين، وأحياناً مهمين من أمثال بيير بورديو أو كاستورياديس اللذين لم يفهما موقف أركون أبداً (تأكدت من ذلك شخصياً). والسبب هوهيمنة الفلسفة الوضعية إن لم نقل الوضعوية على الفكر الفرنسي والأوروبي المعاصر. نقول ذلك على الرغم من تقديرنا الشديد لأبحاث هؤلاء العلماء الأفذاذ.

وقد ارتفعت في فرنسا مؤخراً بعض الأصوات الداعية إلى المراجعة وإعادة النظر وتشكيل علمنة منفتحة وواسعة. نذكر من بينها صوت جان بوبيرو، أحد كبار مؤرخي البروتستانتية في فرنسا المعاصرة. وهو ليس رجل دين لكي يتهم بأنه ضد العلمانية، وإنما هو رئيس قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في السوربون. وهي المؤسسة الوحيدة للتعليم العالي في فرنسا والتي تقدم تدريساً علمانياً وعملياً لمجمل الظواهر الدينية. إنه مؤرخ وعالم اجتماع. وقد أصدر مؤخراً كتاباً بعنوان: **«نحو ميثاق علماني جديد؟»** منشورات سوي، ١٩٩٠. وبالتالي فإن أركون ليس المفكر الوحيد الذي يتخذ مثل هذا الموقف. ومن المتوقع أن ينتشر هذا الموقف ويتسع تدريجياً إذا ما قبلت الثقافة نفسها أن تتراجع عن المواقف التقليدية للفكر (أي عن المواقف العلمانوية الحامية لا العلمانية المنفتحة).

هذا يعني أن الحداثة ليست مساراً ظافراً بلا عقبات، أو بلا نواقص.

الحداثة تولِّد دائماً مضادات لها وهذا هو سر قوتها ونجاحها. العقل في الحداثة يصطدم دائماً بعقبات مضادة، وكثيراً ما يدمر مساره السابق أو جزءاً منه في عودة نقدية على ذاته بعد أن اكتشف أنه كان مساراً خاطئاً. الحداثة تتصف بالجرأة الاقتحامية، بالديناميكية الفاتحة. ولكنها تتصف أيضاً بالمرونة والتساؤل. الحداثة حالة تساؤلية. وبهذا المعنى فلا تراجع عن المكتسبات الإيجابية لعلمنة القرن التاسع عشر، هذه العلمنة التي أدت إلى تشكيل المجتمع المدني والمساواة بين كافة المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو المذهبية. ولكن هناك تراجع عن الجوانب السلبية المرافقة للنظرة الوضعية أو الوضعوية التي فرضت نفسها كدين جديد لا يناقش ولا يمس.

VI

هذه المراجعة النقدية لمفهوم العلمنة والحداثة رافقتها ثورة ابستمولوجية على مستوى الفلسفة والعلوم الإنسانية. ودخلنا فيما يدعى بمنهجية **التفكيك**: أي تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية + الأنظمة التيولوجية الموروثة. وكان الهدف هو الخروج من النظام القطبي الثنائي الحدين. فمن المعروف أن الميتافيزيقا الكلاسيكية منذ أفلاطون وحتى الآن كانت مؤسَّسة على التمييز الحدي والقاطع بين الصح/والخطأ، الخير/والشر، الروحي/والمادي، المتعالي/والمحسوس، الخ... وكانت هذه المزدوجات الثنائية القطبين قد سيطرت على الفكر البشري طيلة قرون وقرون. ولذلك فهي بنى قوية جداً، وراسخة جداً. وهي دائماً ثنائية، بمعنى أنه لا مجال فيها لمنطق تعددي. وتدعى هذه النظرة بالميتافيزيقية لأنها تجريدية ومتعالية في طرح الأمور. وهي لم تعد مناسبة للعقل الحديث لأن الصح/والخطأ، أو الخير/والشر لا يمكن أن يوجدا أو يفهما إلا ضمن حالة تاريخية معينة، أو في حالة اجتماعية - تاريخية محسوسة. فما نعتبره اليوم خيراً قد يعتبر شراً في زمن آخر. وما يعتبر مطلق الخير في هذا المجتمع، قد يعتبر مطلق الشر في مجتمع آخر. لنضرب على ذلك مثلاً ظاهرة المقدّس. فبالنسبة للمسلم تبدو مياه نهر الغانج وسخة، بل ووسخة جداً. وأما بالنسبة للهندوسي فإنها مقدّسة بشكل مطلق. وبالمقابل فإن الشخص الياباني أو الهندوسي لا يحس بالمقدس الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي. إنه لا يدخل ضمن نطاق عالمه. إذن أين هو الخير وأين هو الشر؟ كيف يمكن تحديد الخير والشر؟ وإذن فهناك تحديدات خصوصية للخير والشر داخل نطاق كل ثقافة بشرية معينة. ومن

التعسف أن نطبق هذه التحديدات على كل الثقافات البشرية الأخرى. وهذا التعسف يمكن أن يحلّ محلّه شيء تعددي: بمعنى بدلاً من أن نطبق معايير ثقافتنا المطلقة على كل الثقافات البشرية الأخرى، يستحسن بنا أن نعطي حق الكلام لهذه الثقافات البشرية، وأن نتموضع داخلها أو داخل تماسكها ومنطقها الخاص. وعندئذ فإن مسألة الخير/والشر، أو الصح/والخطأ تطرح نفسها بطريقة مختلفة تماماً.

لنضرب على ذلك مثلاً آخر هو البوذية. فالبوذية لا تعرف الوحي ولا مفهوم المنطق بالشكل الذي عرفته التراثات التوحيدية على أثر أرسطو. ولا يوجد لديها مفهوم التراث أو السنّة. ومع ذلك فهي دين كبير يؤمن به الملايين ويقدم لهم الطمأنينة الروحية ونظاماً متكاملاً من الأخلاق والقيم. ولذلك فلكي نحكم على البوذية دون أن نظلمها يلزمنا استخدام منطق تعددي لا منطق واحد مستمد من ثقافة واحدة ومعمَّم على كل الثقافات الأخرى تعسفاً.

ينبغي أن ننظر إلى الخير والشر كما ننظر إلى أنواع الرياضيات المختلفة. فليس هناك رياضيات إقليديس أو هندسة إقليديس وحدها كما توهمنا طيلة قرون وقرون. أخيراً اكتشفنا ـ أو اكتشف علماء الرياضيات ـ أن هناك رياضيات متعددة. (ينبغي أن نخرج من ديكتاتورية الحقيقة المطلقة والكونية. بمعنى آخر: ينبغي أن نخرج من أنفسنا. . .).

هذا يعني أنه يمكننا أن نتصور الثقافات البشرية على هيئة مناطق (ج. منطق) متعددة، وليس منطقاً واحداً. وبالتالي فإن مقولة الخير المطلق/والشر المطلق كما حددت عليه في الميتافيزيقا الكلاسيكية أو الفلسفة الغربية لم تعد صالحة. فهي قد أرادت أن تفرض تقسيماتها الثنائية على بقية شعوب الأرض بسبب هيمنتها وقوتها. بمعنى أن كل الثقافات البشرية التي لا تعرف الخير نفسه والصح نفسه تقع خارج دائرة الخير ودائرة الصح. إنها تقع في دائرة الخرافة والظلامية والوهم. وينبغي أن تتبع النموذج الغربي نفسه وإلا اعتبرت بدائية، متخلفة، همجية. بل ويستحسن أن تتخلى عن لغاتها الأصلية وأديانها لكي تتبنى اللغات الأوروبية (أو على الأقل الحرف الأوروبي) ولكي تصبح حضارية. وهذا ما حاول الاستعمار أن يفعله في أوج قوته. هنا يكمن خطر الميتافيزيقا الكلاسيكية والعرقية المركزية الأوروبية، بل والعرقية اللاهوتية الأوروبية.

كل هذا الكلام لا يعني التخلي عن فكرة الكونية أو هجرانها نهائياً. ولكنه يعني

أن الكونية تظل أفقاً مفتوحاً باستمرار وناتجاً عن استخلاص السمات المشتركة لكافة الثقافات البشرية وليس لثقافة واحدة دون غيرها. فبعد أن تقوم الانتربولوجيا الثقافية بمسح شامل وتاريخي محسوس لكل الثقافات يمكن التوصل إلى قيم قابلة لأن تكون كونية. (عندئذ ربما توصلنا إلى شيء يمكن أن ندعوه بالخير الكوني أو بالصح الكوني).

والكلام نفسه الذي قلناه عن تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية يمكن قوله عن **تفكيك الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى** في كافة المجالات الدينية (اليهودية فالمسيحية فالإسلامية). فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية: مؤمن/كافر، حلال/حرام، طاهر/نجس، الخ، بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر لعدة أسباب. أولها أنها تنتمي إلى فترة تاريخية محددة، هي فترة العصور الوسطى، ومع ذلك فهي تحاول أن تخلع على ذاتها صفة **اللاتاريخية: أي صفة الجوهرانية الأزلية الصالحة لكل زمان ومكان**. وثانيها هو أن هذه التقسيمات الثنائية غير متطابقة من نظام لاهوتي إلى نظام آخر، فما هو حرام هنا قد يعتبر حلالاً هناك وما هو كفر قد يعتبر إيماناً. يضاف إلى ذلك أن هذه الأنظمة اللاهوتية الراسخة تستبعد بعضها بعضاً، وكلٌ منها يدّعي أنه يمثل **الحقيقة المطلقة** دون سواه (انظر تحليل أركون لعملية الاستبعاد هذه من خلال دراسته لكافة الأنظمة التيولوجية التوحيدية).

VII

بعد كل ما قلناه سابقاً نطرح هذا السؤال: ألا يحق للعرب والمسلمين بشكل عام أن يجربوا أنفسهم ويستكشفوا طريقهم الخاص نحو العلمنة والحرية وحقوق الإنسان؟ لماذا تريد القوى المهيمنة في الغرب أن تفرض عليهم قيمها وحداثتها جاهزةً بدلاً من أن تتركهم يتوصلون إليها بأنفسهم ومن خلال صراع جدلي خلّاق مع تراثهم اللغوي والديني؟ فمن المعروف أن التوصل إلى شيء ما بعد دفع الثمن أفضل بكثير من التوصل إليه مصنوعاً، وجاهزاً، ومستورداً. ومن المعروف أيضاً أن **التحرير الحقيقي هو ذلك الذي ينتج عن جهد خاص ومرير تقوم به الذات على ذاتها**، وليس عن طريق التقليد الأعمى والكسول للآخرين. ينبغي على القوى المهيمنة في الغرب (ولا نقول الغرب ككل) أن تكفّ عن كونها وصيَّة على الآخرين. ينبغي أن تعترف للثقافات الأخرى بحقها في البقاء على وجه هذه الأرض. (أفتح هنا قوساً وأقول بأن

التهجم على اللغة العربية بحجة أنها متخلفة، قديمة، غير جديرة بالعلوم العصرية، هو شيء غير مقبول على الإطلاق. وكذلك الأمر فيما يخص التهجم على الإسلام بحجة أنه «دين عنف» ولا يمكن أن يكون إلا كذلك هو شيء مرفوض ومدحوض تاريخياً). فإذا كانت الحالة التاريخية للعرب - المسلمين تبدو حالياً صعبة ومتخلفة عن ركب الحضارة، فإن ذلك لا يعني أنها كانت دائماً هكذا، ولا يعني أنها ستبقى كذلك إلى أبد الآبدين. لا ينبغي التعميم واستخلاص الأحكام المسبقة من حالة تاريخية واحدة مهما طال أمدها.

لكن يبقى صحيحاً القول بأن المهمة الملقاة على عاتق المثقفين العرب اليوم تبدو شديدة التعقيد والصعوبة. كل شيء يدعونا للاعتقاد بأننا قد وصلنا إلى مرحلة المنعطف الخطر أو الاختيار الصعب: فإما أن ننخرط في عملية استكشاف تاريخية - نقدية لكل مراحل تاريخنا، وإما أن نستسلم للمقادير والعطالة الذاتية ونُغزَى في عقر دارنا. هناك شيء واحد مؤكد على أي حال: هو أننا لا نستطيع أن نصمد بصيغتنا الراهنة والتقليدية، ولا نستطيع أن نقاوم التيارات الكاسحة للحداثة العالمية. وبالتالي فإن القوى المحافظة واليمينية التي تريد عرقلة هذا الفكرِ أو الحيلولة دون تطبيق النقد التاريخي على التراث ترتكب خطأ فاحشاً - وربما قاتلاً - في حق الثقافة العربية - الإسلامية. إنها تحرمها من الأسلحة الملائمة للدفاع عن نفسها، في الوقت الذي تدّعي فيه أنها تحميها «وتحافظ» عليها.

هاشم صالح، باريس في ١٩٩٢/٦/٣٠

من أجل تعليم انتربولوجية الأديان

١ ـ إعادة قراءة التاريخ

كان لفرنسا الحظ في أن تعيش مناقشات حامية، متفجرة، مطبوعة بطابع اللاعقلانية من شدة حماستها وهيجانها. وعلى الرغم من حداثة هذه الأحداث زمنياً، إلا أن الكثير من الفرنسيين قد نسوها الآن، أو أنهم احتفظوا منها بذكرى سلبية بالأحرى: أقصد ذكرى سلبية عن تلك المواجهات الحامية التي دارت حول مشكلة رشدي، ومشكلة «الحجاب الإسلامي»، ومشكلة نبش قبور اليهود في منطقة «كاربنترا» بجنوب فرنسا، أو بخصوص مشكلة أكبر حجماً بكثير هي: حرب الخليج. إن المجتمعات الأوروبية الحديثة والغنية تستهلك بنوع من الإسراف والهدر حتى في مجال الأفكار: بمعنى أنها تستهلك دون حساب وبلا ذاكرة وبدون إرادة في التقدم. أليس من المدهش بهذا الصدد أن نلاحظ بأي سهولة وسرعة ولا مبالاة انتقلت من مرحلة التعبئة الهائلة ضد صدام حسين، إلى مرحلة الخطاب الإنسانوي ـ ولا أقول الإنساني ـ عن الأكراد وإلى الاهتمامات اليومية والعادية للفرنسيين[أ]؟ أقول ذلك على الرغم من أن كل المسائل القابعة خلف هذه «المشاكل» لا تزال رازحة. بل ويمكننا القول بأنها لا تزال مطروحة بشكل سيء أو مطموسة أو غير مطروحة على الإطلاق. من المعروف أن جان لوي بيانكو هو أول وزير يحتل المنصب المسؤول عن دمج المغتربين في المجتمع الفرنسي. فهل سيعرف كيف يطرح أمام الوعي الوطني الفرنسي تلك المشاكل بكل أبعادها التاريخية والفكرية والثقافية؟ أقصد مشكلة الصدامات الحاصلة والمتكررة في مجتمع فرنسي أصبح الآن مجبراً أكثر من أي وقت مضى على تبني التعددية العرقية ـ الثقافية والطائفية والمذهبية والفلسفية والسياسية.

والشيء الأهم: هل سيستطيع هذا الوزير أن يُشعِر كل الفرنسيين بأن التعددية هي حظ لفرنسا وامتياز تتمتع به؟

لنضرب على ذلك مثلاً حالة هؤلاء المهاجرين المسلمين الذين اعتبروا مؤخراً بمثابة السبب لكل المشاكل الاجتماعية والسياسية التي تعاني منها فرنسا. فالواقع أنهم ما داموا واقعين تحت السيطرة الايديولوجية لحكومات بلدانهم الأصلية، وما داموا واقعين تحت تأثير خطب الوعظ الديني لأئمة المساجد التقليديين الذين لا يتمتعون بأية ثقافة إسلامية حقيقية ولا بأي انفتاح على الحداثة المحيطة بهم، فإنه لمن المؤكد أن هؤلاء المغتربين سوف ينعزلون أكثر فأكثر ويغوصون في الهامشية. وسوف يشعرون بالخوف من البيئة المحيطة بهم ولا تلذّ لهم الحياة في مجتمع معاد. بل وسيشعرون بعقدة الذنب لأنهم قطعوا مع بلدانهم الأصلية. وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الذين «يستعصون على الاندماج» كما يقول الفرنسيون بسبب انغلاقهم داخل إسلام خيالي قد أجبروا فرنسا على طرح أسئلة جديدة أو العودة إلى أسئلة سابقة كانت فرنسا اعتقدت أنها قد حلتها منذ القرن الثامن عشر[ب].

قلت أسئلة بالجمع ولم أقل سؤالاً واحداً. ذلك أن الأمر لا يتعلق فقط بالدين بالمعنى الضيق للكلمة، أي بمعنى الطائفة المحصورة بجملة من العقائد الإيمانية/واللاعقائد، أو بجملة من الطقوس والشعائر والألبسة الخاصة والطعام الحلال والحرام، الخ. والواقع أنه على هذا النحو يقدم المسلمون إسلامهم في أوروبا، وعلى هذا النحو تراه المجتمعات الأوروبية.

في الواقع أن المواجهة الحاصلة بين أوروبا والإسلام حالياً داخل مجتمعاتها سوف تجبرها على إعادة قراءة كل تاريخ الثورة الكبرى (أي الثورة الفرنسية) وولادة القانون المدني بين عامي ١٨٠٠ ـ ١٨٠٤ وفكر القرن التاسع عشر.

كان بورتاليس[ت] قد ألقى خطاباً تمهيدياً أمام مجلس الدولة بخصوص التحضير للقانون المدني، وقد جاء في خطابه العبارة التالية والدالّة على حقبة بأسرها:

«وهكذا دفعة واحدة حصلت ثورة كبرى. . . وتمت مهاجمة كل التجاوزات، ووضعت كل المؤسسات على المحك.

وهكذا انهارت المؤسسات الأكثر رسوخاً بمجرد أن رفع خطيبٌ صوته بكلمة ما. ذلك أنه لم تعد لهذه المؤسسات أية جذور منغرسة في الأخلاق أو في الرأي

العام. وقد شجعت هذه النجاحات الناس، ومحل الحيطة أو الخشية التي كانت تقبل بكل شيء حلت الرغبة في تدمير كل شيء»(*).

يا لها من فترة سعيدة حلّق فيها عقل التنوير وسيطر ظافراً منتشياً. لقد كان واثقاً من قوته على الاستكشاف وإطلاق الأحكام واتخاذ القرارات. وكان يعيش في نوع من البهجة والعيد الدائم. ولم تكن هناك أية عقبة عقلية أو خارجية قادرة على عرقلة مساره أو إبطاء حركته الزاحفة نحو الفتوح والتقدم باتجاه دولة القانون ـ الحقيقة، أو الحقيقة ـ القانون.

وهكذا استطاع الثوار أن يقفزوا فوق قرون عديدة من المسيحية التي قلّصوها إلى مجرد طائفة خاصة لكي يلتقوا بقانون جوستينيان ويدافعوا بكل صلابة عن الثقافات الكبرى **للقانون الطبيعي**. ولكن الفرحة لم تدم طويلاً. فنحن نعلم ماذا فعلت الجمهورية الثالثة بتلك البهجة العارمة للروح، قائدة الثورة والتقدم. لقد حولتها إلى عبادة دينية ذات نواميس قسرية وتكرارية وتقليدية مثلها في ذلك مثل العبادة الكاثوليكية التي حلت محلها عندما احتكرت كلياً الفضاء العام للمجتمع. ونتج عن ذلك تعليم خاص للتاريخ وللتربية المدنية وللقانون وعلم الاجتماع والأتنوغرافيا، الخ.. وكان تعليماً «مُعَلْمَنَا» أي مقطوعاً **عن التاريخ المقارن للثقافات** من أجل إبراز «المجد الوطني» للأمة الفرنسية بشكل أفضل(ج).

٢ ـ أديان الوحي والأديان الأخرى

لم يؤد الاستقلال الذي حصلت عليه شعوب العالم الثالث في الستينات والسبعينات إلى زعزعة اليقينيات المترسبة بعضها فوق بعض لهذا العقل الظافر والسيد الذي استطاع توظيف إمكانياته بشكل أفضل في مجال الاقتصاد والصناعة والتكنولوجيا والعلوم الدقيقة(ح).

لقد أوهمتنا البنيوية في مجالي الألسنيات والانتربولوجيا أن بإمكاننا التوصل إلى تشكيل علوم إنسانية باردة ودقيقة(خ) بدون إطلاق أي حكم قيمة عليها أو في مجالاتها. ولكنها تركت جانباً، وبشكل كلي، الأديان المدعوة بأديان الوحي لكي تحصر اهتمامها وبحثها الأتنوغرافي بالمجتمعات «التقليدية» أو العتيقة التي لم يعودوا يدعونها «بالبدائية» لكي يخرجوا من أحكام القيمة ومن عرقية مركزية أصبحت فاقعة

(*) انظر كتاب فرانسوا إيوالد «ولادة القانون المدني»، فلاماريون، ١٩٨٩، ص٣٦.
François Ewald, Naissance du code Civil, Flammation, 1989, p. 36.

وفاضحة. إن هذا الموقف الذي أعلنه وتبناه المنهج الأكثر بروزاً وهيبة ـ أي البنيوية ـ ينطوي على خيارات تستحق أن نتوقف عندها قليلاً لتحليلها وإيضاحها.

من المعروف أن العلم البنيوي الذي ساد في فرنسا طيلة الفترة الأخيرة كان يحرص على الفصل بين دراسة أديان الوحي وبين دراسة الأديان الآسيوية المتروكة لبعض الاختصاصيين من المستشرقين. ثم كان يحرص أكثر على الفصل بين دراسة أديان الوحي وبين دراسة كل مسائل العقائد الخاصة بالقبائل أو المجتمعات النائية ذات التاريخ البطيء التي تدرس اتنوغرافياً ـ أي عرقياً ولغوياً وأعرافياً ـ بشكل وصفي والتي لا علاقة لها بالثقافة الأوروبية. وهناك تمييز حتى داخل أديان الوحي نفسها. فالإسلام لا يعامل على قدم المساواة كما اليهودية والمسيحية. فأحياناً يعاملونه كأحد الأديان الآسيوية الكبرى (وهذا هو مجال الاستشراق)، وأحياناً أخرى يعاملونه كأحد الأديان الغريبة على الطريقة الأتنوغرافية. ونلاحظ حتى يومنا هذا أن البحوث الدائرة في مجال علم اللاهوت وتاريخ الأديان وفلسفة الدين لم تهتم فعلياً بربط الإسلام بالأصول التاريخية والعقائدية ثم بالآفاق الروحية التي يعلن القرآن انتسابه إليها بكل إلحاح ووضوح(د).

بقيت حالة اليهودية والمسيحية. في الواقع أن المسيحية كانت قد حاولت دائماً إلحاق اليهودية بها عن طريق تشكيل تركيبة تدعى باليهودية ـ المسيحية. وقد عبَّر المسيحيون بذلك عن رغبتهم في العودة إلى أصولهم التاريخية والانصهار في تلك التواصلية الثقافية والعقائدية التي قويت جداً بعد مجمع الفاتيكان الثاني عام ١٩٦٢. وهذه الرغبة الوحدوية تتناقض بشكل فاقع مع رغبة الدينين المذكورين في استبعاد الإسلام من ساحتهما ليس فقط لاهوتياً، وإنما ثقافياً أيضاً. نقول ذلك وخصوصاً أن هذا الاستبعاد يمتد لكي يشمل كل تاريخ العالم المتوسطي. وهنا أيضاً نجد أن التراث الجامعي «العلماني» يشاطر اللاهوتي المسيحي رؤياه بشكل كلي دون أن يستخدم بالطبع بواعث اللاهوت أو أعذاره. إنه يستبعد العالم العربي والإسلامي من ساحته مثلما كان المسيحي يستبعدهما في السابق. وهكذا نجد أن النظام الجامعي الأوروبي يحشر الدراسات الخاصة بجنوب وشرق المتوسط بأقسام الاستشراق حيث يوجد المتخصصون باللغتين العربية والتركية بشكل خاص. وأما شمال المتوسط وغربه فيلحقونهما جيداً بأوروبا المسيحية واللاتينية سابقاً ثم الحديثة حالياً (وذلك لأن الضفة الجنوبية والشرقية من المتوسط كانت قد بقيت على هامش هذه الحداثة).

أما اليهودية فتحاول جاهدة منذ تأسيس دولة إسرائيل أن تؤكد على خصوصيتها

وتحمي نفسها من محاولات المسيحية لضمها إليها. فهي تقبل فكرة اليهودية ـ المسيحية تماماً وتستغلها على الصعيد السياسي ولكنها ترفضها كلياً على الصعيد اللاهوتي والثقافي[ذ].

وأما فيما يخص المسيحية نفسها بكل صيغها الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية والإنجليكانية فهي تحظى برعاية وحماية حقيقية من جانب العلماء سواء أكانوا مؤمنين أم علمانيين. فالمؤمنون يكرّسون مواهبهم ومعارفهم وهيبتهم الفكرية لترسيخ أفضلية المسيحية على كل الأديان الأخرى ومكانتها المتفردة. وأما العلماء الآخرون فعلى الرغم من علمانيتهم فإنهم يعيشون في مجتمعات متأثرة كثيراً بالفكر المسيحي والثقافة المسيحية. وبالتالي فإنهم يقبلون ضمنياً حماية هذا الدين المتميز ووضعه بمنأى عن الإشكاليات الاتنوغرافية والدراسات الاتنوغرافية المطبقة بسهولة على الأديان الأخرى[ر].

وهكذا نجد أنه إذا ما تبنّينا المنهج الحديث لتدريس تاريخ الأديان، فإننا سوف نصطدم حتماً بالاعتراضات المعروفة للمؤمنين[ز]. تقول هذه الاعتراضات بأن المقاربة العلمية للدين هي اختزالية بالضرورة لأنها تحيِّد الإيمان أو تضعه بين قوسين. ولكن الأمر لا يتوقف عند ذلك، بل يتجاوزه إلى ما هو أخطر. ويبدو لي أنه من الصحيح أن نقول اليوم ما يلي: إذا لم نعتنق منهجيات الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية وتساؤلاتها وفضولها المعرفي فإنه من غير الممكن أن نقدم تعليماً **علمانياً** لتاريخ الأديان.

ماذا تعني كلمة علماني هنا؟

إني استخدم كلمة علماني هنا عن قصد لكي أعلن على الملأ عقيدتي العلمانية (بالمعنى الإيماني لكلمة عقيدة). والسبب هو أن المجتمع الفرنسي والفكر الفرنسي يفرضان ذلك، وبخاصة عندما يكون المتحدث مسلماً (فهو مشبوه أكثر من غيره...). فمن المعروف أن هناك فكرة شائعة في فرنسا وعموم الغرب (ولكن في فرنسا أكثر من غيرها). وتقول هذه الفكرة بأن المسلم لا يمكن أن يكون إلا مضاداً للعلمانية، وذلك لأن الإسلام والعلمانية شيئان لا يتفقان ولا يجتمعان. وهذه الفكرة الدوغمائية راسخة لدى المستشرقين أو علماء الإسلاميات كما يقال اليوم. وكنت قد دحضت مطولاً هذه العقيدة الدوغمائية من وجهة نظر الفكر الإسلامي نفسه (انظر بهذا الصدد كتابي: **آفاق مشرّعة على الإسلام**، منشورات غروشير، ١٩٨٩)[س]. ولكن

العقائد الدوغمائية أكثر انتشاراً ورسوخاً في النفوس (أو في المتخيَّل الاجتماعي) من الحقائق العلمية.

إن التدريس العلماني لتاريخ الأديان لا ينبغي عليه فقط حظر إعادة إدخال كتب العبادات والتعاليم العقائدية للدين إلى المدارس. فهذا شيء متفق عليه من قبل جميع الأطراف. وإنما الشيء الجديد والحديث فعلاً هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان، وعن وظائفها التاريخية، وعن منجزاتها الثقافية، ومكانتها التي لم تستطع أية نزعة إنسية حديثة أن تملأ الفراغ الذي خلَّفته حتى الآن بشكل كامل(ش)، أقصد بمكانتها هنا تلك المهمة التي لا تنتهي أبداً بالنسبة إلى الإنسان والتي تكمن في أنْسَنَة الإنسان والسيطرة على العنف وضبط المتخيَّلات الجماعية ورفض الايديولوجيات الاستبدادية والتوتاليتارية التي تتلبَّس بلباس العلم والأديان أيضاً. وأما فيما يخص العلمنة فنحن نعلم أن الكلمة كانت قد اخترعت داخل سياق الصراعات الهائجة التي جرت بين الكنيسة والدولة في فرنسا. وكانت لها مبرراتها في ذلك الوقت. ولكنها الآن أصبحت غير كافية وخادعة، بل وحتى خطرة ضمن مقياس أنها تُبقِي على عمليات الاستبعاد والحذف، في حين أن الفكر الإنساني الحديث يطالب بالمراجعات وإعادة التقييمات والاستكشافات الجديدة وإحراز التقدم، بل واختراق كل الحدود والحواجز الموروثة عن الماضي. أقصد الماضي الذي هيمنت عليه التأويلات الايديولوجية للأديان أو إحلال الأديان «العلمانية» محل الأديان التقليدية التي كانت قد تورطت أكثر من اللازم مع السلطات السياسية(ص).

بعد أن استعرضنا كل ذلك دعونا نرى الآن كيف أن الثقافة الانتربولوجية هي وحدها القادرة على تحريرنا من العقبات الذهنية المتمثلة حتى الآن بالعقائد التقليدية أو بالمبادىء الايديولوجية التي تريد احتكار السيطرة على «العلمنة» وعلى استخدامها.

٣ ـ المعرفة الأسطورية، والمعرفة التاريخية، والنقد الفلسفي

إذا ما أردنا تشكيل علم تاريخ جديد ـ بالفعل ـ للأديان فإنه ينبغي علينا أن نهتم بالأبعاد الثلاثة التالية للمعرفة: أي المعرفة القائمة على الأسطورة، والمعرفة التي ينتجها علم التاريخ النقدي، ثم أخيراً المعرفة التي يؤمنها لنا النقد الفلسفي.

إن الأديان ـ أكثر من أي شيء آخر ـ تتطلب اللجوء إلى هذه الأبعاد الثلاثة، وذلك لأنها هي بالذات كانت قد استخدمتها وجيَّشتها بدرجات متفاوتة وطبقاً

لصياغات أو تركيبات معينة. ويمكن لعلم التاريخ الحديث، بل وينبغي عليه، أن يفكّكها.

من المعروف أن المعرفة الأسطورية مخصصة عموماً لدراسة الأساطير الإغريقية واللاتينية التي حظيت بالاهتمام الكبير وإعادة الاعتبار منذ عصر النهضة الأوروبي. كما أنها محصورة في عصرنا الراهن بدراسة الثقافات العتيقة والتقليدية في ضوء النظرة الاتنوغرافية التي ينبغي تمييزها جيداً عن النظرة التاريخية الواقعية أو حتى الوضعية السائدة منذ القرن التاسع عشر. وكما قلنا سابقاً، فإن أديان الوحي كانت قد رفضت حتى الآن أن تعترف بوجود أي معرفة أسطورية في نصوصها التأسيسية. وهنا تنبثق أمامنا مسألة العقل «العلمي» الذي يفصل بكل هيبته بين المعرفة الصحيحة/والمعرفة الخاطئة. ونحن نعلم أن الوضعية التاريخوية والعلموية التي سادت في القرنين التاسع عشر والعشرين (أي حتى عام ١٩٥٠ ـ ١٩٦٠) كانت قد رمت المعرفة «الأسطورية» في سلة المهملات أو في ساحة الخزعبلات والخرافات والعقائد السحرية والشعوذية. وهي عبارة عن خصائص وأطر ثقافية تميز الثقافات المتخلفة والبدائية للشعوب التي استحقت الاستعمار بسبب ذلك، بل وطالبت به بحسب ما تقول الايديولوجيا الوضعية الأوروبية. ويكفي أن نلقي نظرة على الأدبيات الاتنوغرافية التي دبجها «العلماء» الفرنسيون عن المغرب الكبير في القرن التاسع عشر لكي نجد مثالاً واضحاً وجلياً على آلية اشتغال العقل «العلمي» والجامعي.

أما في وقتنا الراهن فإننا نجد أن علم الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية قد تمثل بأعمال «كلود ليفي ستروس» و«كلود غيرتز» و«جاك غودي» و«إز جيلز» و«لويس دومون» و«بيير بورديو»، الخ... ونلاحظ أنهم قد أعادوا الاعتبار للمعرفة الأسطورية عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته: بمعنى أنه بدلاً من ممارسته في السابق لهيمنة تعسفية شاملة، أصبح الآن ينفتح على كل أنواع التماسك أو المنطق الداخلية الخاصة بمختلف أنواع الأنظمة الثقافية. وهكذا أصبح العقل لأول مرة يعترف بوجود عدة عقلانيات، وعدة أنماط من تمفصل المعنى أو تشكله، وعدة مستويات من الدلالة. وعلى الرغم من هذه المرونة والتواضع في ممارسته لدوره بفعل تأثير علم الانتربولوجيا، إلا أن العقل ظل ـ في أحيان عديدة ـ سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية أو المصطلحية الموروثة عن فترة هيمنته الشمولية. إنه يستمد من التفوق التكنولوجي والصناعي والعسكري «للغرب» بواعث جديدة للإبقاء على التضاد الايديولوجي بين العالم الأول المتمثل بالدول السبع الصناعية الكبرى، والعالم الثاني المتمثل الآن

بأوروبا الشرقية التي تطرح في الوقت الراهن مشاكل عديدة، والعالم الثالث. وهكذا نجد أنهم ينشّطون من جديد ذلك التضاد الثنائي بين الأسطورة/والتاريخ، أو المعرفة الوهمية/والمعرفة الموثوقة أو الصحيحة.

إن هذه الهيمنة العقلانية التي يمارسها الغرب لا تزال سارية المفعول، ولكنه يخفيها وراء خطاباته العلمية ووراء نضالاته من أجل فرض حقوق الإنسان في العالم، ثم وراء الأعمال الإنسانية والدعوة إلى الديمقراطية، الخ. وتتجلى هذه الهيمنة علمياً في النقص الذي تعاني منه بلورة مصطلحات من نوع الأسطورة، والأسطرة، والخرافة والتخريف(ض). فهم ينتقلون بكل سهولة من الأسطورة إلى الخرافة دون أن يتساءلوا عن مستويات آلية اشتغال الأسطورة في النصوص الدينية الكبرى والتأسيسية وأهدافها، أو في النصوص الثانوية التي هي عبارة عن تأويل للأولى. إنها تفاسير تهدف إلى التأسيس الذاتي للأمة أو للجماعة، وهي بمثابة الحكايات التدشينية (هكذا أدعو كل الخطابات الشفهية أو المكتوبة التي تحوِّل المسار التاريخي لجماعة ما إلى قيم أولية أصلية وإلى نماذج مثالية عُليا للفكر والسلوك. ثم يتحوَّل كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية أو تدشينية عظمى لقدر جماعي. وهذا هو الحال فيما يخص موضوع المنفى بالنسبة إلى موسى، أو الآلام بالنسبة إلى المسيح، أو الهجرة بالنسبة إلى محمد، أو الثورة الفرنسية بكل القطيعات العديدة التي أحدثتها. . .).

إن الأسطورة بهذا المعنى تلتقط وتجمّع بواسطة التركيب النموذجي للمعنى كل أنواع السلوك المثالية والصور الرمزية. ثم تقدمها على أبهى وجه وأزهى حلّة لكي تُستَبطن وتُكرَّر من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإن الأسطورة تملأ وظيفة في الوجود لا يملؤه شيء سواها. بمعنى أنها تُوجِد الأشياء وتعطيها قيمة في آن معاً. ثم تقوى وتزداد غنى باستمرار عن طريق التطبيقات المستمرة والحيّة في الوجود الفردي والجماعي. وهذا لا ينطبق فقط على المجتمعات التقليدية، وإنما على مجتمعاتنا الحديثة أيضاً. فهي بحاجة إلى الأسطرة التي تؤمنها لها الأسطورة(ط). إن الخرافة والتخريف يعبران عن المبالغات والشطحات والتحولات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكرية التي تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية(ظ). إن التاريخ البشري يقدم لنا أمثلة كثيرة جداً على هذه التحولات والتحويرات التي ندعوها **بالخرافات** بالنسبة إلى المراحل «البدائية» أو العتيقة أو القروسطية من تاريخ البشرية. ولكننا ندعوها **بالايديولوجيات** بالنسبة إلى العصور الحديثة، منذ أن كان التنظير «العلمي» (أو التصور العلمي)

للحقيقة قد حلّ محلّ حكايات التأسيس أو التدشين. وهناك نصوص عديدة لكارل ماركس أو للمفكرين الطوباويين في القرن التاسع عشر أو للثوريين الإسلامويين اليوم تتيح لنا أن نرى بأم أعيننا كيف تحلّ عمليات الأدلجة محلّ عمليات التخريف، حيث تظل النواة الأسطورية التأسيسية موجودة ولكنها مقنّعة أو محجوبة بشكل يقل أو يكثر. وهي لا تزال مستمرة في إعادة تنشيط التصورات والرؤى القديمة جداً.

وإذا ما قمنا بهذه التحليلات والاستعادات النقدية لمعجم شائع ومنتشر، استطعنا أن نفهم مدى ضرورة تبني الإشكالية الانتربولوجية أو المنظور الانتربولوجي وفائدتهما من أجل الدراسة الحديثة للأديان. فهذا المنظور يتيح لنا ليس فقط الانتصاف للأديان عن طريق الاعتراف بأهمية حدوسها الأولية ووظائفها العديدة في المجتمع. وإنما هو يتيح لنا أيضاً أن نكتشف إلى أي مدى تبدو فيه مجتمعاتنا المدعوة حديثة وعقلانية وعلمية لا تزال خاضعة لآليات الأسطرة والأدلجة. وضمن مثل هذا المنظور أو الإطار الفكري فإن المماحكات الجدالية أو حتى المناقشات الدائرة حول العلمنة والدين تفقد كل متانتها ومشروعيتها.

وهكذا بدلاً من أن نتحدث عن التقديس والتعالي والعقل والأسطورة والتاريخ، الخ.. وكأنها هويات جوهرانية جامدة لا تتغير وموضوعة فقط في خدمة الخطابات الدينية واللاهوتية والقانونية، فإننا نغني الفضول المعرفي للمؤرخ عن طريق دعوته لتتبع آليات التقديس والتعالي والعقلنة والأسطرة/التخريف والأرخنة(ع) داخل الوجود المحسوس للبشر في المجتمع. وإذا ما فعلنا ذلك فإننا نلغي بالضرورة كل الخطابات التيولوجية الدوغمائية التي تقتصر على نوع من العقائد الدينية التبسيطية. كما ونلغي في الوقت نفسه تلك العقائد التي لا تقل تبسيطاً «للعلمانيين» الواقعين في حالة تنافس اجتماعي من أجل السلطة مع «الدينيين».

بقي علينا أن نتحدث عن المرحلة الفلسفية في هذا النقد التاريخي والانتربولوجي للتراث الذي خلّفته لنا الأديان. فالواقع أنه لا يمكننا أن نكتفي بالدراسة الوصفية ـ التفكيكية للمنهجية الانتربولوجية على الرغم من أهميتها. فالمحاجّة الفلسفية ينبغي أن تحتفظ بمكانتها في كل مرة تتراكم فيها أو تتبلور مقاربات ومعارف جديدة(غ). من المعلوم أن الانتربولوجيا التاريخية تزحزح المشاكل والمعارف نحو أراضٍ أكثر اتساعاً باستمرار، وأكثر تنوعاً فيما يخص الإنتاج الثقافي. أما الفلسفة فتتفحص شروط صلاحية أو عدم صلاحية هذه العمليات التوسيعية. كما وتستكشف الدلالات الممكنة أو المحتملة التي يفتحها البحث العلمي أمامنا. وهي أخيراً تحافظ

على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل الدوغمائيات التي تميل دائماً للتشكل من جديد بتأثير من القوى الاجتماعية والايديولوجية أو تحت ضغطها[ف].

٤ ـ نحو انبعاث فلسفي:

قبل أن نبدأ بالحديث عن التدخل الفلسفي لنذكّر هنا مرة أخرى بالطابع الجديد فعلاً لما نقترحه من خلال الدروس التي تقدمها لنا الانتربولوجيا الدينية. فهي تحرر التيولوجيات والفلسفات من اجترارها «للقيم» المحصورة بدين واحد، وبمسار تاريخي واحد وبقدر طائفي واحد[ق]. وبالمقابل فإن الفلسفة المحرَّرة على هذا النحو من المقولات الميتافيزيقية ومن كونيتها الزائفة والتي تقبل بوضع محاجاتها على محك الأرضيات الجديدة والمتغيرة والمتنوعة تبقى في حالة حوار مع كل العلوم التي تناضل من أجل تقليص إبهام الواقع وكثافته. بمعنى آخر فإن تعليم الفلسفة وتعليم الانتربولوجيا الثقافية ـ بما فيها الأديان ـ هما شيئان لا ينفصلان. وهكذا نضع حداً لتلك الخصومات العلمية الزائفة المتعلقة ببرامج البحوث ومضامينها. كما ونضع حداً لذلك الطلاق الحاصل بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية. ثم ـ وهذا هو الأهم ـ فإننا بفضل هذا التوجه نقطع الطريق على الكهنة والحاخامات والشيوخ الذين يرغبون في غزو المدرسة العمومية من جديد!!...

ولكن الشيء الذي يشكل مشكلة هو أن الدول الحديثة والأنظمة الاقتصادية المعاصرة لا تترك مكاناً لمواقف العقل التي تتطلبها الانتربولوجيا التاريخية والفلسفة. فهذه الدول وتلك الأنظمة تفرض مراتب هرمية وأولويات بين المعارف الإنتاجية المشجعة على استراتيجيات الهيمنة والغنى من جهة، وبين المعارف النظرية والتأملية المهتمة بالبحث عن المعنى[ك]. وضمن هذا المنظور فإن الأديان بالطريقة التقليدية التي تدرس عليها ليست فقط غير منتجة، وإنما هي قد تصبح خطراً يهدد السلام الاجتماعي[ل]. وقد تأكدنا من صحة هذه الملاحظة أخيراً في المجتمعات المدعوة إسلامية. فقد اعتقدت الأنظمة السياسية التي استلمت السلطة بعد الاستقلال بضرورة تعليم الدين من أجل استعادة «الشخصية الوطنية» التي طُمِست في أثناء السيطرة الاستعمارية. ولكنها حصدت ثمار عملها فشلاً ذريعاً. فالدين المفروض في المدارس بدون أي مراجعة نقدية أو تأطير علمي يتحول بسرعة إلى نوع من **الايديولوجيا الظلامية**.

أما الفلسفة فتقوم بمسار معاكس لذلك. فهي تفرض باستمرار القيام بعمليتين

أساسيتين من أجل كبح جماح التجاوزات الدوغمائية والايديولوجية وإرادات القـوة والهيمنة. هاتان العمليتان هما: تدريس التفكير المتعالي(م) من أجل تشكيل دائرة مثالية من التواصل. كما أنها تجبر كل حكم (أو رأي) متزن أي أخلاقي على الخضوع لامتحان الصلاحية أو عدم الصلاحية. وهكذا يمكننا أن نتجنب احتمالات الانحراف الايديولوجي للدول والمجتمعات أو على الأقل نحدّ منها ونحصرها.

قد تبدو هذه التنبيهات والملاحظات تحصيل حاصل عندما نفكر ببلد كفرنسا والحجم الكبير الذي يحتله تعليم الفلسفة فيها. ولكننا أردنا التنبيه إلى الفكرة التالية: وهي أن الانتربولوجيا الثقافية لا ترافق قط هذا التعليم(ن). كما ونحب التنبيه إلى ظاهرة تهميش الفلسفة مؤخراً منذ أن كانت المواد العلمية والتكنولوجية قد أخذت تلك الأبعاد الضخمة التي نعرفها في برامج الثانويات الفرنسية. يضاف إلى ذلك أنه ينبغي إعادة النظر في برامج التعليم طبقاً للحاجيات الجديدة، ولتوسع المعارف الانتربولوجية كما أوضحنا سابقاً. وآمل بهذا الصدد أن تنجح «رابطة التعليم» التي تشجع على التفكير بهذه المسائل في التأثير على المسؤولين من أصحاب القرار في وزارة التربية الوطنية، وأن توجههم باتجاه هذه المتغيرات المستجدة.

هوامش المترجم وشروحاته

(أ) بمعنى أن المجتمعات الحديثة ليست غنية فقط بالماديات، وإنما أيضاً بالأفكار والخطابات. فهي تستهلك الخطابات والأفكار مثلما تستهلك الحليب أو اللحم أو الخمر. . . ووسائل الإعلام فيها تبدو بلا ذاكرة، فهي قد تعبد اليوم ما لعنته بالأمس، دون أن تنتبه إلى حجم التناقض الذي ترتكبه أو تقع فيه. إن احتقارها للسامعين يصل أحياناً إلى درجة مبتذلة بالفعل. فإذا ما أرادت ضرب جهة ما أو شخصية ما ركزت هجومها عليها أياماً متواصلة دون توقف حتى «تغسلها غسلاً»، وإذا ما اقتضت الظروف أن تعيد الاعتبار لهذه الشخصية أعادته بالطريقة نفسها! إنه الإعلام والإعلام المضاد، أو بالأحرى الكذب والكذب المضاد. فماذا يمكن للفكر النقدي، الرزين والمتبصر، أن يفعل أمام هذه الحملات الواسعة لوسائل الإعلام من مرئية أو مسموعة؟ في الواقع أننا نطرح هنا ـ دون أن ندري ـ مشكلة قديمة جداً: هي مشكلة الحقيقة العزلاء في مواجهة الأكاذيب والإشاعات المدعومة بقوة الأجهزة (والمقصود هنا بالخطاب الإنسانوي تجاه الأكراد كيف تذرف وسائل الإعلام دموعها ـ دموع التماسيح ـ على الأكراد في حين أن غيرهم يعاني مثلهم أو أكثر. إنها دموع «سياسية» أكثر مما هي دموع إنسانية، حقيقية).

(ب) يقصد أركون بذلك مشكلة العلمنة/والدين وكيف أن الحل الذي قدمته فرنسا لها أصبح الآن قديماً. وهي الآن تبحث عن صيغة جديدة للعلمنة، أي علمنة منفتحة على كل أبعاد الإنسان بما فيها البعد الديني أو الروحي. وهذا لا يعني بالطبع التراجع عن المكتسبات السابقة للعلمنة.

(ت) بورتاليس: هو جان ايتيين ماري بورتاليس، رجل سياسة فرنسي. ولد في جنوب فرنسا عام ١٧٤٦ وتوفي في باريس عام ١٨٠٧. هذا يعني أنه شهد الثورة الفرنسية وشارك فيها (١٧٨٩). وكانت أفكاره تقدمية حتى قبل الثورة عندما دعا إلى التسامح تجاه البروتستانت المضطهدين في فرنسا الكاثوليكية. وكان مستشاراً في مجلس الدولة وعضواً في لجنة دراسة القانون المدني. وساهم في تنظيم الأمور بين الجمهورية الجديدة والكنيسة.

(ث) قانون جوستينيان: هو الأمبراطور جوستينيان الأول (٤٨٢ـ٥٦٥م). حكم بيزنطة ما بين عامي (٥٢٧ ـ ٥٦٥م). وكان يريد إعادة الأمبراطورية الرومانية القديمة إلى سابق مجدها ويجعل من المتوسط بحيرة بيزنطية ويقطع دابر الآريين. وقد ساهم في إصلاح الدولة وإدارتها وأصدر القانون المعروف باسمه:

قانون جوستينيان. وإذا كانت أعماله السياسية زهيدة فإنه قد استحق لقب الأمبراطور الكبير بسبب إنجازاته الفنية والقانونية.

(ج) المقصود أن العلمنة التي فرضتها الجمهورية الثالثة كانت صارمة جداً وخاضعة كلياً للدين الوضعي: أي عبادة العلم بدلاً من عبادة الدين التي كانت سائدة في أثناء سيطرة المسيحية، أو بالأحرى أحد مذاهبها: الكاثوليكية. وهكذا حذف تاريخ الأديان من التعليم المدرسي، وحذفت الثقافات الأخرى غير الأوروبية أو رميت في ساحة العلوم «البدائية» والفولكلورية والمتخلفة. بالطبع ينبغي ألا يقع سوء تفاهم هنا: فأركون لا يدعو إلى إعادة الدين إلى المدارس بالطريقة التبشيرية والطائفية التي كان يُدرَّس بها سابقاً أيام سيطرة الكنيسة. فهذا يؤدي إلى زرع الفتن الطائفية بين أبناء الوطن الواحد: أي بين الكاثوليكي والبروتستانتي واليهودي والمسلم، الخ. . لا. أركون يدعو إلى إدخال مادة تاريخ الأديان كمادة ثقافية تُدرَّس من قبل أساتذة علمانيين، لا كهنة ولا حاخامات ولا شيوخ تقليديين. وقد ابتدأ بعض المسؤولين في وزارة التربية الوطنية يستمعون إلى أفكاره وطروحاته. إنه يدعو إلى تدريس تاريخ الأديان من خلال علم الاجتماع الديني والانتربولوجيا الدينية وتاريخ الأديان المقارن. وبالتالي فليس هناك أي عودة إلى الوراء في هذه الدعوة كما توهم بعضهم، وليس هناك أي تراجع عن المكتسبات الحقيقية للحداثة والعلمنة. هناك فقط رد فعل (مفهوم ضمن ظروف المجتمعات الأوروبية) على التطرف الوضعي والتكنولوجي المسيطر على الايديولوجيا الغربية حالياً.

(ح) بمعنى أن العقل الأوروبي (الوضعي والظافر في أثناء مرحلة الاستعمار) استطاع أن يحقق نجاحات باهرة في مجال الحضارة المادية. هذا شيء لا يستطيع أن يشكك فيه أحد. ولكن نجاحاته في المجال الإنساني والروحي والأخلاقي كانت أقل بكثير، على الأقل فيما يخص شعوب العالم الثالث وطريقة التعامل معها.

(خ) هنا ينتقد أركون آخر منهج سيطر على فرنسا أو أوروبا: ألا وهو المنهج البنيوي. إنه ينتقد النزعة التقنية والعلموية الزائدة عن الحد لهذا المنهج، وبخاصة لدى رواد كبار من أمثال كلود ليڤي ستروس. فهذا المفكر يعلن صراحة بأنه يريد أن يطبق على مجال الإنسانيات مناهج العلوم الطبيعية نفسها. وهو بذلك يحول الإنسان إلى شيء لكي يكتشف قوانينه مثلما تكتشف القوانين في مجال علوم الفيزياء والأحياء. أما «الروح» وخصوصية الإنسان فإنهما لا تعنيانه في شيء، بل إنهما معاكستان لمشروعه ويتمنى لو يستطيع اختزالهما أو القضاء عليهما لإخضاع الإنسان للدراسة العلمية بشكل كامل (كما تدرس قوانين علم النبات أو الحيوان أو حتى المادة غير الحيّة في المختبرات). من هنا تحدث بعضهم عن «موت الإنسان».

(د) بمعنى أن القرآن يعلن بكل وضوح انتماءه للديانة التوحيدية، ديانة إبراهيم، ولكن مع ذلك فإن علماء الغرب يرفضون تصنيفه في خانة المسيحية واليهودية نفسها. إنهم يأنفون أن يفعلوا ذلك لكيلا يساووا الإسلام بهما. وهذا استبعاد ايديولوجي يضاف إلى الاستبعاد التيولوجي الذي ساد في العصور الوسطى.

(ذ) هنا تبدو الانتهازية الإسرائيلية بشكل ذكي ولعين: فهي تقبل على الصعيد السياسي ما ترفضه على الصعيد اللاهوتي والثقافي، لأن اليهودية لا تعترف بالمسيحية، وتحاول أن تحتكر الحقيقة الدينية التوحيدية لنفسها دون غيرها. ولكن بما أن الغرب قوي جداً، وهو المسيطر على العالم فإنها تقبل باستخدام مصطلح «اليهودية ـ المسيحية» لأنه يؤمِّن لها منافع سياسية كبيرة.

(ر) الدراسة الاتنوغرافية: علم الاتنوغرافيا هو أحد فروع العلوم الإنسانية. وقد ظهر المصطلح لأول مرة في اللغة الفرنسية عام ١٨٢٣. وهو يعني الدراسة الوصفية والتحليلية لكل نشاطات شعب ما أو فئة اجتماعية معينة. ولذا يمكن ترجمته إلى اللغة العربية بـ «علم خصائص الشعوب». أما علم الاتنولوجيا فهو أوسع من

علم الاتنوغرافيا وإن كان يحتضنه ويتطابق معه. إنه يدرس الشعوب من كل نواحيها: في لغاتها الشفهية وعاداتها وتقاليدها وأديانها. وهو يتبع الدراسة الميدانية على أرض الواقع ولا يكتفي بالوثائق المكتوبة كما يفعل المؤرخ. فهناك شعوب عديدة ليس لها تراث مكتوب ولولا علماء الاتنوغرافيا والاتنولوجيا لضاع كل شيء عنها.

(ز) يستخدم أركون كلمة المؤمنين بالمعنى الفرنسي للكلمة: أي (Croyants). وهذا المعنى غير ممكن وغير مفهوم في اللغة العربية أو الإسلامية، لأنها تفترض في جميع الناس أن يكونوا «مؤمنين» بشكل مسبق وبدهي لا يناقش. هذا في حين أن المؤمنين بالمعنى التقليدي للكلمة ـ أي الإيمان بكل العقائد وتطبيق كل الشعائر الخاصة بدين محدد ـ قد أصبحوا عبارة عن فئة أقلية في المجتمع الفرنسي. وبالتالي فكلمة «المؤمنين» هنا غير مفهومة إلا في لغة مُعَلْمَنَة ومجتمع مُعَلْمن. يضاف إلى ذلك أن «غير المؤمنين» الذين تتحدث عنهم الكنيسة أحياناً والذين يشكلون أغلبية الشعب الفرنسي لا تعني الملحدين بالضرورة وإنما تعني أولئك الذين لا يطبقون الشعائر والطقوس ولا يحضرون القداس يوم الأحد بشكل منتظم. فقد يكونون مؤمنين بالله إيماناً شخصياً لا حاجة به إلى ركوع أو سجود (Non-Croyants).

وكلمة مؤمن هنا لا تنطوي على أي حكم قيمة إيجابي أو سلبي، على عكس معناها في اللغة العربية، حيث تعني قمة الإيجابية. من هنا صعوبة الترجمة من لغة حديثة، معلمنة، إلى لغة لا تزال في طور التحديث والخروج من الشحنات الدينية الكثيفة للمعنى.

(س) هذا هو الكتاب الذي كنا قد ترجمناه إلى العربية مع إضافة مواد أخرى وصدر عن دار الساقي في لندن بعنوان: «الفكر الإسلامي: نقدٌ واجتهاد».

(ش) يقصد أركون بأن الفلسفات الحديثة التي حلّت محلّ الأديان في المجتمعات الأوروبية لم تستطع أن تقدم المعنى المطلق أو الممتلىء الذي كان يقدمه الدين في العصور الوسطى. وهذا هو سبب الإحساس بفقدان المعنى والغائية وانتشار العدمية في أحدث المجتمعات الأوروبية. ولكن الحل لن يكون في العودة التقليدية إلى الدين. فهذا شيء غير ممكن وغير معقول. وإنما الحل بالنسبة إلى أركون هو في البحث عن صيغة جديدة للعلمنة الروحية أو للإنسية الروحية من خلال الدراسة المقارنة لكل التجارب الروحية في كل المجتمعات البشرية (وهذا هو المنظور الانتربولوجي الواسع لدراسة الأديان).

(ص) أركون يتحدث هنا من موقع العارف بهموم الثقافة الفرنسية وحاجيات المجتمع الفرنسي نفسه. فمن المعروف أن المسيحية ـ وبخاصة الكاثوليكية ـ كانت قد دفعت ثمناً باهظاً بعد الثورة بسبب ارتباطها العضوي طيلة قرون عديدة بالنظام القديم (أي النظام الملكي). ثم جاءت العلمنة لكي تحلّ محلّها كرد فعل عنيف وهائج على الطغيان السابق. وككل رد فعل فإنها وقعت في نوع من التطرف وبخاصة في أثناء الجمهورية الثالثة حيث سادت النزعة النضالية والعلمانوية الحامية (هناك فرق بين العلمانية والعلمانوية). فقد أدت هذه العلمنة ليس فقط إلى حذف تعليم الدين كعقائد دوغمائية ولاهوتية قروسطية (الشيء الذي يوافق عليه أركون تماماً)، وإنما أدت أيضاً إلى حذف تعليمه كنظام ثقافي وتاريخي سيطر على عقول البشر طيلة قرون وقرون. يحصل ذلك إلى درجة أن الطالب الفرنسي في الثانوية لم يعد قادراً على فهم أي نص لباسكال مثلاً، لأنه فقد من ذاكرته كل المرجعيات والإشارات الخاصة بالدين المسيحي. بل إن أستاذه لا يستطيع أن يشرح له النص لأنه مُعَلْمَن مثله وخريج المدرسة العلمانية نفسها التي تمنع تدريس أي شيء يخص الأديان. في الواقع أن فرنسا كانت قد عانت كثيراً من حروب الأديان أو المذاهب إلى درجة أنها لم تعد تريد أن تسمع شيئاً عن الدين (انظر الصراع الدموي بين البروتستانت

والكاثوليك). ولكن الأمور الآن تغيرت بعد مرور أكثر من قرن على ترسيخ العلمنة وأصبح تعديل مفهوم العلمنة ممكناً دون أن تخشى فرنسا على نفسها. أصبحت العلمنة واثقة من نفسها وراسخة الجذور لأن الثقافة التي تحتضنها قوية جداً، وبالتالي فبإمكانها فتح هذه الإضبارة من جديد وإعادة النظر في حلول كانت قد اعتقدت أنها نهائية وكونية أو وضعية، هذا في حين أنها كانت مرتبطة بظروف معينة لم تعد موجودة (ظروف المجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر والصراع ضد الاكليروس ومعاداته للحداثة وحقوق الإنسان والديمقراطية).

هكذا نجد أن أركون يتحدث من موقع متقدم حتى على المجتمع الفرنسي، فما بالك بالمجتمعات العربية والإسلامية التي لم يتح لها إلى الآن أن تشهد حتى المرحلة الأولى من العلمنة.

(ض) الأسطورة هنا (Mythe) والخرافة (Mythologie).

والأولى ذات معنى إيجابي بحسب استخدام أركون، وأما الثانية فذات معنى سلبي. ولذلك يخشى من التباس معناهما في اللغة العربية. فالأسطورة بالمعنى الانتربولوجي الذي يستخدمه أركون تعني المجاز الرائع أو الخيال المجنّح أو القصة الحسنة التي لها نواة في الواقع، وإن لم تكن واقعية أو تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة: «إنا نقص عليك أحسن القصص». والعقل الوضعي المتطرف لا يعترف بالأسطورة ولا برطوبة الخيال أو عبق الأوهام.

(ط) هذا هو المعنى الإيجابي والمثالي العذب للأسطورة.

إنها السقف الأعلى أو السماء الواسعة التي تظلّل الوجود وتخلع عليه المعنى. إنها الأحلام الطوباوية والخيال الرطب الذي يبعث الحيوية في الوجود ويخرجنا (ولو للحظة) من قتامة الواقع وإكراهاته ويرتفع بنا إلى سماء صافية ومثالية رائعة. بهذا المعنى فإن الكائن البشري لا يستطيع أن يعيش بدون الأسطورة، هذا على الرغم من أن الأسطورة تتحول وتتغير من عصر إلى عصر ومن جيل إلى جيل. كما أنها مرتبطة بحاجيات المجتمع ودرجة تطوره. فالأسطورة في المجتمع التونسي مثلاً غير الأسطورة في المجتمع الفرنسي: بمعنى أن الأسطورة في مجتمع زراعي لم يصنّع بعد هي غير الأسطورة في مجتمع ما بعد التصنيع وما بعد الحداثة. وكل مجتمع يعيش على أسطورة تأسيسية أو عصر تدشيني ذهبي فقد ملامحه الواقعية والتاريخية وتحول إلى شيء يتجاوز الواقع: أي إلى أسطورة (انظر صورة العصر الأول للإسلام بكل شخصياته وأحداثه بالنسبة إلى الوعي الإسلامي، أو بدايات المسيحية بالنسبة إلى الوعي المسيحي، أو حتى الصورة الأسطورية للثورة الفرنسية بالنسبة إلى الوعي الجمهوري الفرنسي الحالي. بل إن ديغول نفسه قد تحول مؤخراً إلى أسطورة وساهمت في ذلك وسائل الإعلام والكتب المدرسية التي تعلم للطلاب في المدارس، الخ. كل مجتمع بحاجة إلى أسطورة يعيش عليها.

(ظ) هذا هو الفرق بين الأسطورة (Myth) والخرافة (Mythologie) بحسب تحليلات أركون. إنه فرق في الدرجة لا في النوعية. فالأسطورة عندما تتدهور وتنحطّ تتحول إلى خرافة غير ذات قيمة، ولكنها راسخة الجذور في الوعي الشعبوي لأمة من الأمم أو لفئة من الفئات. ففي حين أن الأسطورة كانت ذات قيمة إيجابية تشحن الهمم بالعزائم وتدفع باتجاه الفتوحات وتحقيق الذات على الأرض، نجد أن الخرافة تثبط العزائم وتدعو للاسترخاء والاستسلام لأحضان العصبيات المريضة والنائمة على التاريخ. لقد شاخت الأسطورة، فولدت الخرافة.

أما بالنسبة إلى العصور الحديثة فإن التصور العلمي للحقيقة حلّ محلّ الأسطورة، والايديولوجيا (بالمعنى السلبي للكلمة) حلّت محلّ الخرافة.

(ع) هذه هي الترجمة العربية التي اخترتها للمصطلح الفرنسي (Historisation) = أَرْخَنَة، أي تجذير الشيء في التاريخية بدلاً من أن يبقى معلقاً في الفراغ أو يتجاوز عنان السماء. وبهذا المعنى فلكل شيء تاريخيته على عكس ما يتوهم الوعي المثالي الأسطوري.

(غ) هذه هي طريقة أركون في التفلسف: فهو لا يحب أن يتفلسف إلا بعد تجميع المعلومات والمعطيات وإنجاز التحليلات الميدانية على أرض الواقع. أما أصحاب الفلسفة «المثالية» والتجريدية فإنهم يتفلسفون في الفراغ إلى ما لا نهاية... إنهم يتفلسفون قبل التعب لا بعده. إنه تفلسف مجاني لا قيمة له. ومؤخراً دعا الفيلسوف الفرنسي بول ريكور فلاسفة فرنسا إلى الخروج من تقوقعهم وعزلتهم والانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية قبل أي تفلسف...

(ف) الدوغمائية شيء مريح وعذب ومحبَّب إلى النفس. وكل الجماعات البشرية أو الطوائف الدينية تميل إلى تشكيل نوع من التماسك فيما بين أعضائها. ثم يتحول هذا التماسك في ظروف لاحقة إلى دوغمائية. عندئذ تشيع روح الكسل والتعصب والانغلاق على الذات، ورفض الآخر المختلف: لغةً أو وجهاً أو ديناً... النفس البشرية ميالة للتعصب ورفض الآخر أكثر مما هي ميالة للانفتاح والتسامح وبخاصة في أوقات الشدة والضيق. ولذلك فينبغي محاربة التعصب في كل مرة، وهدم الجدران العازلة من فترة إلى أخرى. وهذا ما يفعله الفكر النقدي والفلسفي الحر. لهذا السبب يظهر المفكرون الأحرار من حين إلى حين.

(ق) المقصود بالانتربولوجيا الدينية دراسة كل الأديان في كل المجتمعات البشرية من أجل المقارنة فيما بينها واستخلاص القواسم المشتركة وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة المحصورة بشعب واحد أو دين واحد. فما دام الإنسان سجين دين واحد فإنه لن يفهم الظاهرة الدينية في أبعادها الانتربولوجية. والمقصود بالظاهرة الانتربولوجية السمة التي تميز الجنس البشري عن غيره والتي نجدها بأشكال شتى في كل المجتمعات البشرية (أي حيث يوجد الإنسان). وفائدة علم الانتربولوجيا هي أنه يوسع نظرتنا إلى أبعد الحدود عن طريق المقارنة بين مختلف الثقافات البشرية.

(ك) يشير أركون هنا إلى تلك المناقشة التي جرت في فرنسا قبل بضع سنوات (في عهد جيسكارديستان) والتي دارت حول دور الفلسفة ومكانتها في برامج التعليم الثانوي والجامعي. فمن المعروف أن الايديولوجيا التكنوقراطية قد هاجمت تدريس الفلسفة واعتبرت أن لا معنى لها في عصر العلم والتقنية وشددت على ضرورة التركيز على المردودية الاقتصادية والإنتاجية قبل أي شيء آخر. فالفلسفة لا تطعم خبزاً ولا تزيد في الإمكانيات الاقتصادية للبلاد كما يفعل علم الميكانيك مثلاً، أو العلوم الصناعية والمعلوماتية. وقد رد فلاسفة فرنسا ـ ومن بينهم جاك دريدا ـ على هذا الهجوم التكنوقراطي واعتبروا فيه خطراً على الفلسفة والفكر، بل ووجدوا فيه احتقاراً لأنبل فعالية لدى الإنسان: فعالية اكتشاف المعنى والبحث عنه...

(ل) يهاجم أركون الطريقة التقليدية لتعليم الدين لأنها لم تعد مناسبة للعصر، ولأنها ترسخ وعياً قروسطياً طائفياً يمزق المجتمع أو يجعل وعيه مستلباً ضائعاً (انظر ما يحصل في الجزائر، أو في لبنان حيث التعليم التقليدي للدين يرسخ الطائفية في كل الجهات. وانظر عموماً وضع كل البلدان العربية والإسلامية). والحل الذي يقترحه أركون هو التعليم الحديث لتاريخ الأديان وعلم اجتماع الأديان وانتربولوجية الدين. ولكن التوصل إلى ذلك في المجتمعات الإسلامية المغموسة من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها في الاعتقاد التقليدي يتطلب القيام بثورات عديدة (تقديم صورة تاريخية عن الدين الإسلامي مثلاً أصبح شيئاً مستحيلاً في الظروف الراهنة. وما دامت الصورة التقليدية اللاتاريخية هي المسيطرة فلا حل).

(م) المقصود بالتفكير المتعالي هنا التفكير الذي يتجاوز الخصوصيات المحلية ويؤدي بالتالي إلى تشكيل شبكة من التواصل والتوصيل بين مختلف أنواع الثقافات. وهذه هي مهمة اللغة الفلسفية والمقولات الفلسفية.

(ن) بمعنى أن فرنسا على الرغم من انفتاحها وقوتها الثقافية والفلسفية لا تزال مغلقة على الثقافات الأخرى إلى حد كبير (انظر طريقة معاملتها للتراث الإسلامي واللغة العربية. نقول ذلك على الرغم من وجود جالية عربية وإسلامية كبيرة على أراضيها. ولكنها تريدهم أن ينصهروا في المجتمع الفرنسي وينسوا لغتهم وتراثهم وثقافاتهم...). وهذا هو معنى «سياسة الاندماج» في نهاية المطاف.

مفهوم مجتمعات أم الكتاب/الكتاب

إنني أعرف جيداً الأب كلود جيفري وأتردد عليه منذ سنوات عديدة. وهو بدون شك أحد اللاهوتيين الكاثوليكيين القلائل الذين خطوا خطوة هامة نحو تشكيل لاهوت للوحي لا يستبعد القرآن وإنما يدمجه داخل رؤيا ديناميكية حيّة. وذلك على عكس ما يفعلونه عادة عندما يثيرون ذكره على الهامش وبشكل عرضي في كتب العقائد والعبادات الدينية المعتمدة رسمياً. وقد شكلت بالتعاون معه ومع فرانسواز سميث فلورنتان وجان لامبير «مجموعة باريس» داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي ـ المسيحي التي كانت قد أسست من قبل الأب ر. كاسبار[أ]. وضمن هذه المجموعة بالذات كنت قد حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضيّة الإيمان العقائدي «الأرثوذكسي» والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد «الآخرين» من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط[ب]. قلت حاولت أن أزحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضيّة التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضاً بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ. أقصد بذلك دراسة التاريخ بصفته علم انتربولوجيا الماضي وليس بصفته سرداً خطياً مستقيماً للوقائع المنتخبة بطريقة معينة[ت].

وقد توصلت جهودنا إلى خلاصة متواضعة وحذرة تخفِّف من حدة الكثير من التوترات والصراعات التي رافقت مسارنا الذي بقي دائماً ودّياً وموجهاً نحو فهم أفضل وتفاهم أفضل. كما أنه بقي موجهاً نحو التصميم على فرز الأسئلة الخاطئة على الأقل، وكذلك الحلول الوهمية والتلاعبات الايديولوجية التي ورثناها عن التراثات التوحيدية الثلاثة[1]. قلت فرز الأسئلة الخاطئة ولم أقل تقديم الأجوبة النهائية، ذلك

أنه يكفينا الآن فتح الأضابير وورشات العمل.

وفي مواجهة الضجيج الايديولوجي الصاخب للخطابات الإسلاموية المعاصرة لا نجد إلا خطابات الإعلام الغربي التي تردّ عليها باللهجة نفسها والطريقة نفسها. وفي مثل هذا الجو الحامي من المجابهة الايديولوجية نلاحظ أن الجهود المبذولة من أجل إحلال **منطق السلام**[٢] محل منطق الحرب بين الشعوب والطوائف لا تلقى أذناً صاغية، بل كثيراً ما يتم التشويش عليها وطمسها في مجتمعاتنا الحديثة التي تسيطر سيطرة محكمة على وسائل الإعلام. إن طمس هذه الجهود عن طريق المراقبة الرسمية يمكنه أن يتجاوز الأفراد ويصل حتى إلى المؤسسات المكلّفة رسمياً بالعمل من أجل إقامة السلام الديني بين الأديان والشعوب. سوف أضرب على ذلك المثال التالي الذي حصل مؤخراً: كانت نشرة السكرتاريا الخاصة بإقامة العلاقات مع الإسلام في فرنسا قد قدمت عرضاً نقدياً لكتابي الأخير **«آفاقٌ مشرّعة على الإسلام»**[٣]. فماذا قالت عنه وعن جهودي الهادفة إلى فتح ساحة جديدة من الفكر والمعقولية فيما يخص هذه القضايا؟ لقد اختزلته إلى مجرد «دفاع تبجيلي عن الإسلام»! ولا أذكر هذه الحادثة للدخول في مماحكة جدالية مع هذه المؤسسة، وإنما لكي آخذ الأب كلود جيفري كشاهد عليها. فهو يعلم أنني لست فقط أرفض طريقة الدفاع التبجيلي التي يمارسها المسلمون التقليديون، وإنما أنا منخرط منذ أكثر من عشرين عاماً في تلك المهمة الشاقة والضرورية **لنقد العقل الإسلامي**[٤].

وبالطبع ففي أثناء قيامي بعملية النقد هذه لا يمكنني إلا وأن ألتقي بكلا التراثين التوحيديين الآخرين: اليهودي والمسيحي. وهنا يصطدم المرء بكل أنواع التملص والمقاومة والرفض والرقابة المتكاثرة والآتية من جهة «المؤمنين». فهؤلاء سرعان ما يهبون هبة رجل واحد ضد «الغرور» والنزعة «الاختزالية» و«الامبريالية» التي تمارسها علوم الإنسان والمجتمع[ث]. إن قراء الأب كلود جيفري عديدون جداً بدون شك. وينبغي عليهم أن يعلموا أن الموقف التبجيلي لا يتمثل فقط في تمجيد المرء للحقيقة المطلقة «لإيمانه» (أقول ذلك وأنا أضع هنا كلمة إيمان بين مزدوجين، وكذلك بقية المفاهيم الأخرى التي ينبغي استعادتها وإعادة اشتغالها من جديد بواسطة تحليلات جديدة). إن مثال نقد العقل الإسلامي الذي أقوم به يوضح بكل جلاء أن المسيحيين واليهود يصفقون بكل حرارة لهذه المحاولة ما دامت محصورة بتفكيك أصول هذا العقل. ولكنهم سرعان ما يصبحون عدائيين إذا ما أراد «مسلم» ما أن يوسع من حدود هذا النقد: أقصد إذا ما تجرأ على التدخل في شؤون الدينين اليهودي والمسيحي

اللذين لا يمكنه إلا وأن يجهلهما بالضرورة(ج) (بحسب رأيهم).

هكذا أضرب هنا مثالاً محسوساً ودقيقاً تماماً: إذ حتى رفيق دربي الطويل الأب كلود جيفري يبدي هنا تحفظات أفهمها ولكنني أرفضها علمياً.

لكي أقوم بزحزحة منهجية وابستمولوجية فى الفكر الديني التوحيدي فإني استخدم غالباً مصطلح مجتمعات أم الكتاب/الكتاب. ولا يرى فيه الكثيرون إلا مجرد نسخة طبق الأصل عن المصطلح القرآني «أهل الكتاب». وهكذا يصفّون دفعة واحدة كل الجهود النقدية التي أبذلها ويزعمون بأن ما أفعله ليس إلا دفاعاً تبجيلياً عن الإسلام من قبل مثقف مسلم. وهكذا يحافظون على مواقعهم كما هي، ولا تعود هناك أية حاجة لمعرفة كيف يمكن لمفهوم مجتمعات أم الكتاب/الكتاب أن يهم الفكرين اليهودي والمسيحي. ومع ذلك فإن المسيحيين الذين لا يزالون حريصين على الحوار كما هو عليه الحال داخل إطار مجموعة البحث الإسلامية ـ المسيحية، أقول إن هؤلاء المسيحيين يرفضون مباشرة هذا المصطلح. إنهم يرفضونه عن طريق استخدام العقيدة القائلة بأن المسيحية (وخصوصاً الكاثوليكية) ليست دين كتاب كما هو عليه الحال بالنسبة إلى الإسلام. وإنما هي دين يسوع المسيح: بمعنى أن كلام الله قد تجسد في يسوع ابن الإنسان وابن الله. ولكننا لا نريد النيل إطلاقاً من هذه العقيدة المسيحية، كما ولا نهدف إلى رفع القرآن إلى المستوى اللاهوتي نفسه، الشيء الذي كان دائماً يفزع المسيحيين منذ القرون الوسطى. وإنما نهدف إلى شيء مختلف تماماً: إننا نهدف أولاً إلى تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدّسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والانتربولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكلمة). نقصد بهذه الكلمة الأخيرة ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله فيما بين أيدينا للمطالعة. ومن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة إما بنظام الدولة، وإما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها (في الواقع أن السلطة تتجسد في كليهما ما إن تتشكل الدولة وتتخذ شكلاً متماسكاً كما هو عليه الحال بدءاً من السلالة الأموية في دمشق عام ٦٦١ بالنسبة إلى الإسلام). وكما حصل في عالم المسيحية وعالم الإسلام، فإن التوسع الثقافي للكتاب كان يعني ترقية شأن الكتابة والقراءة بصفتهما وسيلتين ضروريتين من أجل امتلاك المعرفة والسلطة في آن معاً. وقد تم ذلك على حساب مصلحة الثقافة الشفهية التي يتاح للجميع التوصل إليها بمن فيهم العبيد. وبواسطة الكتاب (أو ظاهرة الكتاب) يتاح لطبقة المتعلمين أن تتوسع وتصبح قوية وجبارة. وذلك لأن طبقة

المتعلمين (هي هنا طبقة العلماء من رجال الدين فيما يخص الإسلام) هي التي تشرف على تسيير سلطة التقديس. المقصود تسيير أمور العبادات والطقوس والشعائرية وخلع رداء التقديس على السلطات السياسية أو نزعها عنها بحسب الحالة. فمن المعروف أن هذه السلطة مستمدة من الكتاب (بمعنى الكتابات المقدّسة). ولكن رجال الدين يوسعون من مدى انتشارها عن طريق إنتاج كتب أخرى عديدة (بالمعنى العادي للكلمة)، وفي هذه الكتب تودع كل القوانين المنظِّمة لحياة المجتمع. ولا أقصد بها فقط القوانين القضائية، وإنما أيضاً الشيفرات المعنوية والسيميائية (الدلالية) والتأريخية (كتابة التاريخ) والبلاغية اللغوية والنحوية، الخ.

إن هذا التمفصل الوظائفي أو العملي بين الكتاب (بالمعنى العادي للكلمة) وبين الكتاب (بالمعنى المقدّس للكلمة) واضح جداً فيما يخص كيفية تشكل الأناجيل في المسيحية. فمن المعروف أن كَتَبة الأناجيل قد اختاروا الإغريقية كلغة كتابة بدلاً من الآرامية، على الرغم من أن هذه الأخيرة هي لغة المسيح. فلماذا؟ لأن الإغريقية كانت أقوى ثقافياً وأكثر انتشاراً. ولأن لغة المسيح الناصري كانت عبارة عن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لا يمكن مقارنة رأسمالها من حيث عدد الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية آنذاك. ألا يمثل هذا التحول ظاهرة ذات دلالة كبرى. كيف أمكن لعلماء اللاهوت المسيحيين أن يتخلوا بمثل هذه السهولة والسرعة عن لغة المسيح: أي عن الصيغة **الأصلية** للرسالة الإلّهية التي نزلت بالآرامية؟ ويا له من انتقام هائل للكتاب (بالمعنى العادي للكلمة) على الكتاب (بالمعنى المقدس للكلمة). ولكن العجب يزول - أو يخفّ - إذا ما علمنا أن هؤلاء اللاهوتيين المسيحيين كانوا بشراً أولاً وقبل كل شيء، وكانوا يهدفون إلى تحقيق أكبر قدر من الفعالية في نشر الرسالة المسيحية، فوجدوا أن الإغريقية أكثر ملاءمة لغرضهم فتبنّوها. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. أرجو ألاّ يفهمنَّ أحد من تحليلي هذا أنني أريد أن أسرِّب بشكل سري محاجَّة تبجيلية لصالح الإسلام ضد المسيحية لأنه ظل مكتوباً باللغة العربية منذ لحظة ظهوره وحتى يومنا هذا. فما إلى ذلك قصدت. وإنما أردت موضعة الأمور ضمن المنظور الانتربولوجي للصراع بين **العقل الشفهي** المعتمد على الثقافات غير المكتوبة، أي ثقافات الفئات الاجتماعية المتمثلة بسكان الأرياف والجبال والرعاة المتبعثرين سياسياً، وبين «العقل الكتابي» الذي تحدث عنه عالم الانتربولوجيا الإنكليزي جاك غودي. فمن المعروف أن هذا العقل الكتابي هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام حقائقه بواسطة ذلك

التضامن الوظائفي الشغَّال والفعَّال بين أربع قوى. وينتهي بها الأمر إلى الهيمنة على كـل الساحـة الاجتماعيـة (أي على كل المجتمـع). وهذه القـوى هي: **الدولـة**، **والكتابة**، **والثقافة العالِمـة** (أي الثقـافة الفصحى لمن يعـرفون القـراءة والكتابـة)، **والأرثوذكسية الدينية**.

إن اللعبة المتداخلة أو المتضافرة لهذه القوى الأربـع هي التي تحقق عملية المرور من مرحلة **الكتاب** بالمعنى الأسطوري للكلمة بحسب المنظور الديني السائد في الشرق الأوسط القديم(٥)، إلى مرحلة **المدوَّنة النصّية المغلقة** (أي **المصحف**). وعندئذ يتحول الكتاب الموحى في الواقـع إلى مجرد كتـاب عادي كبقيـة الكتب، بمعنى أنه يصبح ذلك الكتاب المادي المتداول بين الناس والمنتَج بواسطة التقنيات الحضارية المعروفة (كتقنيات الكتابـة، والحروف الأبجـدية، والـورق، والتجليد، الخ...). ولكنه يبقى محـافظاً على طـابعه التقـديسي المثبَّت والمحمي من قبل السلطة ذات الجوهر السياسي (أي سلطة الكنيسة المؤسساتية، أو الدولة الخليفية). إن عملية التحول (أو الانتقال) هذه من مرحلة الكتاب الموحى إلى مرحلة الكتاب العادي قد حصلت داخل سياق ثقافي وسياسي واجتماعي محدد تماماً: بمعنى أنه يمكن للمؤرخ أن يدرسه ويعرف مراحله بشكل دقيق وصحيح تماماً إذا ما استخدم منهجيات علم التاريخ الحديث بشكل جيد. ولكن في موازاة ذلك نلاحظ أن علماء اللاهوت في كل دين قد راحوا يتفنَّنون في رفع المدوَّنة النصّية المغلقة إلى مرتبـة الكتاب الموحى المقدّس: إلى مرحلة الكتاب الذي يمثل الأثر الـذي لا يعوّض، والمرجعية الإجبارية لكل خطاب حريص على الانغراس والتجذّر في كلام الله. إن رغبتهم في التصعيد والتسامي، أقصد تصعيد الكتاب العادي وتساميه ورفعه إلى مرتبة الكتاب المقدّس قد وصلت إلى الحدود القصوى في عملية التنكير والتمويه. تتمثل هذه العملية في التأكيد على أنه يمكننا أن نستغني عن الأناجيل ونتصل مباشرة بالوحي من خلال المسيح (كما يقول المسيحيون)، أو في التأكيد على أن **المصحف** الذي يحتوي على كليانية الآيات القرآنية يتمتع هو أيضاً بالطابع اللامخلوق للقرآن ـ **كلام الله**(٦) (كما يقول المسلمون).

إن عملية التنكير والتمويه هذه للواقع المحسوس تهدف إلى شيء واحد هو: تقديم النماذج المثالية العليا، الأبدية والمتعالية، للمتخيَّل. وعملية التنكير التمويهية المذكورة تجري في المجتمعات البشرية المليئة بحركة البشر وأعمالهم. وبالتالي فإننا نهـدف من وراء بلورة مصـطلح مجتمعـات أم الكتـاب/الكتـاب إلى إعـادة

الأبعاد اللغوية والسوسيولوجية والسياسية والثقافية إلى الظاهرة الكلية للكتاب المقدّس والحاظي بعملية تسامي وتصعيد مكثفة جداً. بمعنى آخر وبكلمات أكثر وضوحاً فإننا نهدف إلى إسباغ الطابع التاريخي على ما نزعت عنه كل صبغة تاريخية حتى القرن التاسع عشر على الرغم من كل أعمال النقد التاريخي ودراسة تاريخ الصيغة التي تتخذها ثقافة ما أو مجتمع ما، وكذلك الأمر فيما يخص دراسة البيئة المحيطة بالحياة. فالكتاب المقدّس مدروس ضمن هذا المنظور التقليدي بصفته قوة لاستنفار النفوس وتعبئة الطاقات العقلية، وقوة لاستثارة أو إثارة ذكرى الشخصيات الرمزية الكبرى لتاريخ النجاة في الدار الآخرة. كما أنه معاش ومتأمَّل فيه بصفته التتويج أو الخاتمة التي أرادها الله للتاريخ الأرضي. وكل هذه المجريات والآليات والقوى لا علاقة لها إطلاقاً باللاهوت بالمعنى الحقيقي للكلمة. لأن اللاهوت (أو علم التيولوجيا) يصبح ضمن هذا المنظور التقليدي الموروث عبارة عن فعالية فكرية تهدف إلى التصعيد والتسامي والتنكير التمويهي ونزع الصبغة التاريخية عن الأشياء (أو عمَّا هو تاريخي حقيقة). ولهذا السبب نقول بأن شرط تشكّل لاهوت حديث هو أولاً القيام بعملية تحرّ نقدي وتاريخي شامل على كل مجتمعات أم الكتاب/الكتاب. إن عملية القلب المنهجية الكبرى التي ندعو إليها هنا لا تشمل فقط خطاب الأديان التوحيدية، وإنما تنطبق أيضاً على خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية أو حتى خطاب حقوق الإنسان السائد حالياً. فمن المعروف أن المغالاة الايديولوجية السائدة حالياً عنه تغطّي على الرهانات المحسوسة لحياة البشر في المجتمع هذا إذا لم تحذفها كلّياً. إنها تخلع عليها القناع وتنكّرها أو تموّهها[د].

بالطبع فإن «المؤمنين»[ذ] سوف يعترضون على منظورنا هذا قائلين بأنه يسلب علم اللاهوت أولويته وأسبقيته فيما يخص الدفاع عن «الإيمان» وتكوينه وبيانه. وهو بذلك يؤدي إلى نسبية الحقيقة الدينية ويساوي بين المقدّس والدنيوي، وبين المتعالي والحسي العَرَضِي، وبين النجاة الأبدية في الدارة الآخرة والنجاحات الظرفية العابرة في هذه الحياة الدنيا. ولكن علة هذا الاعتراض الشائع هو رزوح الفكر الثنوي القطبي فيه. نقصد بذلك فكر الثنائيات القطبية المتضادة التي تؤسّس قاعدة اللاهوت التقليدي والميتافيزيقا التقليدية. أما الاستراتيجية المعرفية التي نتّبعها في دراسة مجتمعات أم الكتاب/الكتاب فإنها تحثنا بالأحرى على الكشف عن كل آليّات التقديس ودراستها وتفكيكها. وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي وخلع الصبغة الأنطولوجية واللاهوتية أو الأسطرة والأدلجة أو التأليه أو القولبة الشكلانية

المقنّنة أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء. . . وكل هذه العمليات هي التي تغذّي ديناميكية الجدلية الاجتماعية. في الواقع أن الإيمان التقليدي قد قيّد نفسه بأشياء ذات جواهر جامدة لا تحول ولا تزول، جواهر قادرة على استيعاب المتغيرات الطارئة والمدعوة آنذاك «بالأرثوذكسية»[ر]. أما الإيمان الحديث فهو يضطلع بكل متغيرات التاريخ وحركياته ويقبل بإعادة النظر بكل شيء بما فيها **الأصول** المؤسسة من أجل انتهاكها وإعادتها إلى الظروف المشتركة للجدلية الاجتماعية[٦].

لنضرب مثالاً على ذلك الوظيفة النبوية كما كانت قد تجلّت أو تجسّدت في الأديان التوحيدية الثلاثة. عندما نظر إلى الأمور عن كثب فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أنه قد حصل للنبي محمد ما حصل للوحي القرآني: بمعنى أنهم كانوا قد استبعدوه دائماً وبشكل منتظم من دائرة النبوّة. فهذه الدائرة محصورة فقط بأنبياء التوراة والعهد الجديد بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين. وهذا الاستبعاد غير ممكن إلا ضمن منطق الثالث المرفوع[ز] ومبدأ الهوية الذي يتيح هيمنة الفكر الثنوي والجوهراني والماهيّاتي والكليّاتي. ولكنه ـ أي هذا الاستبعاد ـ يصبح اعتباطياً وتعسفياً عندما نعيد كل هذه الجواهر الجامدة إلى الجدلية الاجتماعية لكي نبرز تاريخيتها وتاريخية كل المنتجات البشرية.

وإذا ما نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر التحليل التاريخي والثقافي والانتربولوجي، فإنه ينبغي علينا أن نفهم الوظيفة النبوية بصفتها عملية «إنتاج للرجال العظام»، على حد تعبير عالم الانتربولوجيا الفرنسي موريس غودلييه. كما ويمكن اعتبارها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة. ولكن الفرق بين «النبي» وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين هو أنه يستخدم أدوات ثقافية مختلفة ويحرك النوابض النفسية ـ الاجتماعية بشكل متميز. بمعنى أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة «للوحي» ويحرك في قومه الأمل التبشيري بالخلاص. وإذا ما علّقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة تراثياً على هذه المفاهيم فإنه يمكننا عندئذ بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية داخل إطار الآليّات التاريخية ـ النفسية ـ الاجتماعية التي تؤدي إلى انبثاق «الرجال العظام»[س].

إذ نقول ذلك فإننا لا نجهل ولا نتجاهل الخصائص والوظائف المميِّزة لظاهرة الوحي وللأمل التبشيري السائدين في مجتمعات أم الكتاب/الكتاب. ولكننا إذ نستخدم مصطلح «الرجال العظام» أو «الأبطال الحضاريين» فإننا نهدف إلى نزع الشحنة التقديسية عن الفترة التأسيسية اللدنية (أي الفترة التي تتمتع بالهيبة

الكاملة والمعصومية في نظر «المؤمنين»). فهي تجعلهم يستبطنون داخلياً تلك الرؤيا التي تجعلهم يرون «يد» الله أو الروح القدس في كل لحظات الوجود الفردي والجماعي وعلى كل أصعدته ومستوياته. فالنبي له مكانة نفسية ومعرفية مختلفة عن كل أنواع البشر الآخرين. فهو مُلهَم ورؤيويّ وحكيم وصاحب خيال مبدع وقائد وروح كبيرة قادرة على سبر المجاهيل واختراق حدود المعرفة السائدة بواسطة الإلهام المستمر الذي يخصّه الله به. وهذه التركيبة النفسية الاستثنائية تتجسّد بشكل دوري في التاريخ من خلال أنبياء أو مرسلين جدد. وبالتالي فهناك إذن استمرارية للنموذج الذي يقدمه الله للبشر لكي يقلدوه ويحتذوا به. وهو نموذج محسوس لا يمكن تجاوزه. كما أنه مقدَّم للجميع دون استثناء بصفته الذروة العليا للسيادة أو للهيبة. وهي سيادة مقترحة على البشر طوعاً لا كرهاً، على عكس السلطة المتجسدة في الدولة والتي يخضعون لها كرهاً وبشكل قسري (سواء أكانت سلطة الامبراطور، أم سلطة الملك، أم سلطة الخليفة، أم سلطة السلطان). إنها سلطة قسرية وإجبارية مفروضة على الجميع. أما النبي فيطاع بشكل اختياري وبفضل «مديونية المعنى»(ش) التي يحس بها كل فرد من أفراد الجماعة عندما يصغي لكلامه الحي المضمونة حقيقته وصحته من قبل الله.

إن مجمل هذه المفاهيم والأسماء والآليّات التي ترسّخ فضاء خصوصياً من التواصل والعمل متجمعة كلها في الوحي الذي لا يمكن فصله عن الوظيفة النبوية. إن الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما هو يخلع المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل (انظر بهذا الصدد مسألة الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن). كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن إطار الميثاق المعقود بشكل حر بين الإنسان والله(ص).

بعد أن قلنا كل ما قلناه يمكننا أن نقيس حجم الانحرافات والتشوّهات الايديولوجية التي تصيب الوحي والوظيفة النبوية عندما يتحولان إلى أداتين فعالتين لخلع المشروعية على السلطة الامبراطورية أو الملكية أو الخليفية(ض). كما ويمكننا أن نكتشف الرهانات الحقيقية لتلك القطيعة الكبرى التي أحدثتها الثورة الفرنسية. وهي رهانات غير ملحوظة حتى الآن كما ينبغي وغير مقدَّرة حق قدرها. فالثورة الفرنسية عندما أحلّت حق التصويت العام محلّ الوظيفة النبوية بصفتها الذروة العليا لخلع المشروعية على السلطة السياسية، فإنها في الواقع قد حذفت نظاماً معيناً لإنتاج المعنى وإدارة شؤونه من أجل أن تفرض نظاماً آخر محله. وقد تم هذا الاستبدال من

خلال العنف وبعد إراقة الدم. و لكنها إذ فعلت ذلك لم تحدد شروط صلاحية مثل هذه القطيعة ومشروعيتها(ط). أو بالأحرى لكي نصف الأمور بشكل أدق فسوف نقول بأن عقل التنوير قد خلع على معاركه صبغة العيد أو فرحة العيد بحسب كلمة لرولان بارت عن فولتير. بمعنى أن عقل التنوير قد اعتقد بالفعل أن البشرية سائرة حتماً نحو التقدم والحرية ونهاية الخرافات والأنظمة الاستبدادية المؤيَّدة من قبل العقائد الدينية. ولكن العقل يجد نفسه اليوم في وضع أكثر ارتياباً وإحراجاً. فهو يريد أن يستعيد الثقة بنفسه بكل فرح وبهجة وأمل كما كان عليه الحال في أثناء عصر التنوير. ولكنه لا يستطيع أن ينسى إخفاقاته الصارخة منذ القرن الثامن عشر. نقصد بذلك أنه لا يستطيع أن يتجاهل حصول الهيمنة الاستعمارية والاستبداد الشيوعي والنازية والليبرالية المتوحشة وخلق العالم الثالث ثم التخلي عنه وتدمير الوعي الأخلاقي والتوليد الهدَّام للمعنى(ظ)، الخ.

وفي الوقت ذاته لم يعد بإمكاننا العودة إلى النموذج النبوي القديم، لأننا أصبحنا الآن قادرين على رؤية تاريخيته بوضوح: أي اندماجه ضمن الأنماط العابرة لإنتاج المعنى في التاريخ(ع). ولكننا نعلم أيضاً بشكل أكثر موضوعية مما كان يعلمه عصر التنوير بأن شيئاً آخر لم يستطع أن يحلّ محلّه بالفعل(غ). وبالتالي فهو لا يزال يقدم المعنى حتى داخل مجتمعاتنا التي قلبتها التكنولوجيا وفوضوية الاستقطابات المتعاظمة وكذلك الفوضوية المعنوية السائدة داخل العقل المهيمن والتي تؤدي إلى الانهيارات الفكرية لكل العقول التابعة(ف). إن الخطاب النبوي يخلق، كما كان عليه الحال في أثناء انبثاقه لأول مرة، «مديونية المعنى» لدى الشخص الذي يعرف كيف يصغي إليه. إنه يخلق هذه المديونية إلى درجة أنه يحيي الحركة الداخلية للوعي المطيع لأنه **معترف بالجميل** (وهذا هو معنى كلمة **يعقلون** أو **تعقلون** الواردة في القرآن). إن تبادلية الوعي بالمثل بين الطرفين تؤكد ذاتها وتمتحن نفسها وتبني نفسها من خلال مديونية المعنى هذه. أقصد مديونية الطاعة والاعتراف بالجميل، هذه المديونية التي يدشنها الخطاب النبوي ويغذّيها. ويبدو لي أنه على هذا المستوى العميق من التحليل ينبغي علينا أن نبحث عن الأسباب العميقة لعودة الدين أو العامل الديني إلى مجتمعاتنا التي شهدت ظاهرة الحداثة. فهذه الكلمة (أي عودة الدين) لا معنى لها إلا في المجتمعات التي شهدت عصر التنوير الذي أوهمها بإمكانية التجاوز الحتمي والنهائي للعقائد الدينية. ولكن مع ذلك فينبغي القول بأنه يحصل اليوم ما حصل بالأمس: بمعنى أن استراتيجيات اقتناص السلطة تصادر باستمرار الفعالية

الإيجابية والتأثير العميق للخطاب النبوي على النفوس لصالح أنظمة الهيمنة والاستغلال ونزع الشرعية عن الآخرين وتفكيك القيم.

من المعلوم أن الوظيفة النبوية لا يمكن أن تمارس دورها إلا في بيئة معرفية ومؤسساتية تفضِّل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب الخارق الذي يشكل بنية انتربولوجية للمتخيِّل على العقلاني الوضعي، والمقدس بصفته قوة لضبط العنف على الدنيوي بصفته فضاء تنتشر فيه قوى التبعثر والتنافس. أما الدولة ـ أو وظيفة الدولة ـ فقد حولت الدين إلى مؤسسة تابعة للدولة (انظر ما حصل بعد الثورة الفرنسية عندما أعلن الدستور المدني لطبقة الكهنة، وانظر كيف استُخدِم علماء الدين في الإسلام أو استُعبِدوا من قبل الأنظمة الحاكمة المتتالية حتى يومنا هذا).

وهكذا قلبت الدولة كل المراتبيات الهرمية المقترحة والمقدمة من قبل الأنبياء رأساً على عقب، في الوقت الذي حافظت فيه على نشر المظاهر الايديولوجية الموهمة بتوافقها مع تعاليم الله أو تقيّدها بها. وقد وصل هذا القلب العكسي في أيامنا هذه بظهور الحركات الأصولية إلى درجة خطيرة من التطرف الايديولوجي[ق].

ولكي نكمل حديثنا عن الوظيفة النبوية فإنه من الضروري أن نتحدث عن الأمل التبشيري الذي بقي منتعشاً عبر القرون بفضل ظهور الأنبياء والمخلِّصين والمهدي والقديسين والمنقذين، الخ. إن المخلِّص ليس فقط بطل تاريخ النجاة الخاص بالتوراة والأناجيل، وإنما هو أكثر من ذلك عبارة عن القوة المؤسِّسة لكل وعي طائفي أو قومي أو عرقي ـ ثقافي. إنه قوة تميل إلى استملاك قيم العدالة والأمن والمعرفة والنجاة. إن النزعة التبشيرية (أو انتظار المهدي المنقذ) هي عبارة عن قوة قادرة على تحويل كل تاريخ العالم بواسطة الانتظار الذي لا يُقاوَم، هذا الانتظار الذي يتضمن احتجاجاً جذرياً على النظام الحالي **الجائر** من أجل استبدال النظام العادل به. ويقوم بعملية ترسيخ العدل هذه شخص يدعى المسيح المنقذ (أو المهدي، أو الإمام في الإسلام).

إن النزعة التبشيرية المهدويّة تربط بين الإيمان والعدل بشكل لا ينفصم: أي الإيمان بالجدّة المطلقة لزمن العدالة المثلى التي تبشر منذ الآن باستهلال زمن النجاة في الدار الآخرة. ثم مطلب العدالة الذي يقوى ويتغذّى من كل أنواع القمع والهيمنة والسحق الذي يتعرض له الوضع البشري. هذا على الرغم من أن الإنسان كان قد وُعِد بالحياة الأبدية، حياة الخلود **والاتصال** بالله كما كانت تقول الصوفية. إن الرؤيا

المهدوية التبشيرية التي نشرتها الأديان التوحيدية قد رسخت مفهوماً خطياً مستقيماً عن التاريخ الأرضي الذي يجد امتداداته ونهايته في تاريخ النجاة الأبدية في الدار الآخرة. كما أنها حافظت حتى وقتنا الراهن على ذلك الأمل الراسخ الذي وُصِف جانبه السلبي بأفيون الشعوب(ك). أما جانبه الإيجابي فيحفظ الإنسان ويرتفع بـه فوق كـل أنواع التفسخ والانحطاط الناتجة عن سيطرة العنف والجهل والاستلاب والظلم على التاريخ البشري.

وإذا ما نظرنا إلى تاريخ الإسلام وجدنا أن الحركات التبشيرية المهدوية كانت عديدة ومتكررة الحصول وذات أهمية متنوعة بحسب اختلاف المجتمعات: كإيران ومصر، والسودان، والسنغـال، والمغرب القـروسطي، الـخ. ففي كل مكـان كان المهدي، «مولى الساعة»، مُنتَظَراً ومتوقَّعاً بكل لهفة وحرقة. وهذا الانتظار هو الذي غذَّى تلك الروح الحيوية، الدينية والسياسية، التي لا تزال تحرك حتى اليوم الجماهير الملتهبة السائرة وراء الأئمة أو القادة الذين يبدون بعيدين جـداً عن الروح التقـويّة الورعة التي تميز بها «المرسلون» أو «الملهَمون» القدماء(ل). ولكننا وقد وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة لا نستطيع أن نتجاهل هنا ذلك الاستخدام الـذي أجرتـه الماركسية على الأمل التبشيري المهدوي بالخلاص. فالماركسية اعتقدت بأن على البروليتاريا أن تناضل من أجل زوال الدولة والرأسمالية المستغلة وكل البنى الفوقية التي تتعرقل فيها حريات الإنسان. وهكذا استخدم هذا الفكر المدعو حديثاً وعلمياً وتحريرياً نموذجاً معيارياً دينياً من أجل اقتناص السلطة السياسية والاستئثار بها ضمن الشروط التي نعرفها والنتائج التي أدت إليها. وهـذا المثال يـوضح بكـل جلاء أن الفاعلين الاجتماعيين ـ أي البشر ـ هم الذين ينتجون النماذج المعيارية التي تقـود فكرهم وسلوكهم. وهم الذين يقررون كيفية استخدامها أو الحفاظ عليها أو إلغائها. بمعنى آخر فإن على المفكر الذي يحلل الأمور أن يتساءل عن الموقع الذي ينبغي عليه أن يحتله ويتخذه أمام ظواهر تبدو مستقلة للوهلة الأولى: أقصد ظواهر كالعامل الديني، أو العامل السياسي، أو الحداثة. وهذه الأخيرة ـ أي الحداثة ـ تُفهم غالباً في الغرب وتُستَخدم من أجل تسفيه الثقافات والأفكار «التقليديـة» أو العتيقة البـالية أو «البدائية». وبالتالي فيمكنها أن تصبح عقبة في وجه المعرفة النقدية(م). بل ويوجد تيار لاهوتي في الولايات المتحـدة وصل بـه الأمر إلى حـد التحدث عن «مـا بعد الحداثة». هذا في حين أننا نعلم أن مفهوم الحداثة نفسه غير متبلور بالشكل الكافي حتى الآن وغير فعّال على الرغم من أطنان الكتب التي أُلّفت عنه. أقول ذلك باختصار

شديد فقط من أجل تبيان المشكلة التالية: مدى الظلم الذي لحق بالفكر الإسلامي عندما نقارن بينه وبين ما يدعى بالحداثة[٧].

* * *

في الصفحات السابقة تركت قلمي يجري على هواه كما أفعل عادة عندما أتحدث بكل حرية مع الأب كلود جيفري. وعنده الجواب عن كل شيء: فهو يستحسن كلامك، أو يعدِّل منه، أو يصححه، أو يكمله. ولكنه نادراً ما يرفضه. أريد أن أوجّه له أمنية وطلباً في نهاية هذه الدراسة: أتمنى لو يجد الوقت المناسب للرد على كلامي. أتمنى لو يعرف أنني هدفت فقط إلى تبيان الحقيقة التالية: وهي أن تطبيق الدراسة النقدية على الفكر الإسلامي سوف يؤدي شيئاً فشيئاً إلى إعادة النظر بالمسألة الدينية كلها. بل ولن توفر حتى العقل الغربي المدعو حديثاً أو دنيوياً أو علمانياً، هذا العقل الذي لم يتح للعالم الإسلامي أن يتعرف عليه أساساً إلا على الهيئة التاريخية للعقل المهيمن[ن]. وبغض النظر عن كل الاختلافات التي اكتشفها اللاهوتيون بين المسيحية والإسلام، فإن الشيء الأكثر أهمية وحسماً وتحريكاً لفكرنا الحالي لا علاقة له إطلاقاً باللاهوت. إنه يكمن في رأيي في موقع كل من المسيحية والإسلام قياساً إلى العقل المهيمن[هـ]. فهذا الموقع ليس واحداً. ذلك أن المسيحية قد ساهمت إلى حد كبير في نشأة هذا العقل وتوسعه، ثم استفادت منه في خط الرجعة (وإن كانت قد عانت منه على بعض الأصعدة). أما الإسلام فعلى العكس من ذلك فإنه لم يعرف من هذا العقل حتى الآن إلا آثاره السلبية. وهو لا يزال يناضل منذ القرن التاسع عشر من أجل التحرر من هذه الآثار في الوقت الذي يخضع فيه لهيمنة هذا العقل ومناهجه ونماذجه حتى عندما يحاول أن ينجز عملية تحرره خارجه[و].

ينبغي أن نعلم أن الإسلام لا يستطيع أن يلقي نظرة نقدية على مساره التاريخي وتركيباته العقائدية بدون أن يصطدم بالفكر اليهودي والمسيحي والغربي الحديث. وهذا ما حصل له في مرحلته الكلاسيكية، مرحلة التوسع والإبداع عندما هضم مكتسبات الإغريق ووادي الرافدين وإيران والهند. أما الغرب من جهته، فإن نظرته للإسلام تظل منحرفة ومتقطعة ومعادية جداً في الغالب. وهذه الحالة هي التي تفسر لنا سبب تعسفية العقل المهيمن واعتباطه. ولا ينال من هذه الهيمنة ظهور الحركات النقدية والتفكيكية من الداخل[ي]. وفي خضم هذه الصراعات الفوضوية الجارية ينبغي أن نخصص حيزاً للفكر اليهودي ولدورهَ فيها. فحُتى الآن لم أتحدث عنه،

ولكن ذلك ليس من قبيل الإهمال وإنما من قبيل الحيطة والحذر. فالواقع أنه من الصعب أن نقيِّم مدى حجم التفاوت بين تضامن إسرائيل السياسي مع العقل المهيمن، وبين بعض الجهود التي يقوم بها الفكر اليهودي من أجل المحافظة على استقلاليته تجاه الغرب. وهذه الجهود ينبغي أن تموضعه بالأحرى في جهة المعارك النضالية الحالية التي يخوضها الفكر الإسلامي.

بالطبع فإن رهانات تاريخنا الحالي لا تنحصر بالعالم التوحيدي والغرب المعلمن. فكلاهما ينبغي أن يصغي للانتقادات والدروس القادمة من جهة آسيا وافريقيا. وهنا أيضاً نلتقي بالنزعات التبشيرية للقوى المتفرعة عن الأديان التوحيدية. فالإسلام المقهور والتابع إزاء الغرب يتحول في افريقيا وآسيا إلى قوة هيمنة تماماً كالمسيحية. وهكذا تضاف تعقيدات جديدة تتطلب بدورها تحليلات مطابقة وصحيحة. كما وتتطلب بشكل خاص إقامة نظام عالمي مرتكز على أخلاقية مقبولة من قبل كل الشعوب. وهذا ما يعيدنا مرة أخرى إلى الوظيفة النبوية التي نعرف أن شروط انبثاقها وممارستها لم تعد متوافرة في عصرنا الراهن.

وللخروج من هذا المأزق ربما كان ينبغي علينا أن نمارس النقد بشكل راديكالي أكثر فأكثر ليس فقط على الظاهرة الدينية وإنما أيضاً على كل التركيبات الثقافية والمؤسساتية التي أنتجتها الروح البشرية. ذلك أن ما اتفق على دعوته بالروح «الحديثة» قد حلّت محلّ الأديان التقليدية، من أجل ترسيخ الفكرة التي تقول بأن مهمة الإنسان تكمن في تحقيق التقدم والخير وفهم الأشياء والسيطرة عليها وإقامة العدالة ونشر المعرفة عن الإنسان من قبل الإنسان. ونلاحظ أن ايديولوجيا حقوق الإنسان تفعل اليوم كما فعلته الأديان من قبل: بمعنى أنها تنشر وتبثّ اليقين القائل بكونية الفتوحات العلمية والسياسية والاقتصادية التي أتيح لأوروبا الغربية ذلك الامتياز التاريخي بتحقيقها للمرة الأولى.

ولكننا نعلم أن قايين الذي قتل أخاه هابيل كان قد قال منذ ذلك الزمن البعيد: «ليس هناك من عدالة ولا قضاة». بالطبع فإن علماء الاجتماع والانتربولوجيا يفضلون أن يقاربوا المجتمعات البشرية بصفتها **أنظمة من اللامساواة**، في الوقت الذي يحاول فيه رجال القانون أن يخففوا من حدة هذه اللامساواة هنا أو هناك. عندما دعي بيير لوجندر للتحدث عن موضوع الغفران، فإنه ارتأى أن ينطلق من فكرة **اللامغتفر** لكي يتماشى أكثر مع «مبدأ الحياة نفسه في جنسنا البشري»، ولكي «يرى أمامه أفق

الهشاشة والشك واليأس»[٨] كما هو مفروض علينا من قبل النقد التفكيكي للعقل المعاصر. إنني أتخذ فيما يخصني موقفاً مختلفاً عن هذا الموقف الذي تتخذه الفلسفة المتشائمة الناتجة عن عملية تفكيك كل التركيبات المفهومية والمؤسساتية والخيالية الموروثة عن كل الثقافات البشرية. إنني أوافق على التفكيك ولكن فقط كاستراتيجية منهجية تهدف إلى تحرير الروح البشرية من الأساطير والأوهام التي تُسجن فيها، أو على الأقل للتخفيف من حدة الآثار الكوارثية الضارة للعقل الذي يعمل من أجل تقوية الهيمنة. كما ويعمل من أجل تقوية مركز واحد لكل السلطات بدلاً من أن يحافظ على أسبقية نضال البشر وأولويته من أجل إزالة الإكراهات القسرية التي تضغط عليهم. وهي تضغط عليهم بواسطة أعمال العنف وكل ما لا يعوَّض أو يُرَدّ أو يُسبَر غوره. وكذلك كل أنواع الاستلاب والوراثة التي تؤثر على البشر، بالإضافة إلى اللامساواة والتفاوتات الاجتماعية الراسخة، وكذلك الكوارث الطبيعية والأنانيات القومية والطائفية والتعصّب للهويّة والقوى المفبركة اصطناعياً، الخ.

وعندما نقيس حجم الدور الذي لعبته ولا تزال تلعبه مختلف الأديان في تثبيت أنظمة الفكر الموروثة وتوجيهها والمحافظة عليها، وعندما نكتشف مدى عدم ملاءمة الاستراتيجيات المعتمدة حتى الآن من أجل تحرير الوضع البشري خارج الإكراهات التي ذكرناها، وعندما نعرِّي المسلمات الايديولوجية التي ترتكز عليها كل التعاليم «العقائدية القومية» المفروضة من قبل الدول العلمانية أو مختلف «الكنائس» أو الأديان، عندما نقوم بكل ذلك فإننا سوف نجد أنفسنا مضطرين للعودة إلى أفق الهشاشة واللايقين ـ ولكن ليس اليأس بالضرورة ـ من أجل استكشاف طرق أكثر موثوقية وأماناً (وعندما أقول الكنائس فإنني أقصد كل الأديان المؤسسة أو المؤسساتية: سواء أكانت قائمة على الجامع أو الكنيس أو المعبد، وبالطبع الكنائس المسيحية). ولكنني إذ أتحدث عن هذا التوجه الفكري وكل ما يتطلبه من تقشف وزهد، فإنني لا ألبث أن أرى جحافل المدافعين عن «الإيمان الحقيقي» تتقدم بكل تصميم وإصرار من أجل إغلاق هذا الأفق الذي يحاول العقل أن يبرزه إلى ساحة الضوء ويجعله مغرياً جذاباً بواسطة الجهد المتواضع والصبور والمصمِّم.

هوامش المؤلف

(١) انظر الكتاب التالي: هذه الكتابات التي تسائلنا: التوراة والأناجيل والقرآن (كتاب جماعي).

R. Caspar: Ces Écriture qui nous questionnent, Paris, 1987.

(٢) انظر مقالة محمد أركون في جريدة ليبيراسيون: «من أجل منطق السلام» عدد (١٢) تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠.

- **Mohammed Arkoun:** «Pour une logique de paix» **Libération,** 12 oct, 1990.

(٣) عنوان الكتاب بالفرنسية هو التالي:

- **Mohammed Arkoun:** «Ouvertures sur l'Islam»,

منشورات جاك غرانشيه، باريس، ١٩٨٩.

قد صدرت ترجمته العربية عن «دار الساقي» في لندن.

بعنوان: **«الفكر الإسلامي، نقدٌ واجتهاد»**.

(٤) كتاب **«نقد العقل الإسلامي»** صدر عن دار ميزون نيف أي لاروز الاستشراقية الباريسية عام ١٩٨٤.

- **Mohammed Arkoun: Pour une Critique de la Raison Islamique,** Maisonneuve et Larose. Paris, 1984.

وانظر أيضاً كتاب: **«التفكير في الإسلام اليوم»**، الجزائر، منشورات لافوميك، ١٩٩١.

- **Mohammed Arkoun:** Penser l'Islam Aujourd'hui, Alger, Laphomic, 1991.

(٥) انظر كتاب المستشرق السويدي فيدين غرين، **محمد رسول الله والكتاب السماوي**، منشورات أوبسالا، ١٩٥٥.

- **Widengren: Muhammad, the Apostle of God and the Heavenly Book,** Upsala, 1955.

(٦) انظر مقالة: فرانسواز سميث فلورنتان: **«انتهاك الأصول»**، في مجلة **«اوترمانْ»**، عدد مخصص محلياً لموضوع الغفران، ١٩٩١، ص ٦٠ - ٧٧.

- **F. Smith - Florentin:** «La Transgression des Origines», Le Pardon, **Autrement,** 1991.

(٧) حول مفهوم **«الحداثة»** انظر كتاب محمد أركون: **«الإسلام، أمس وغداً»**، منشورات بوشيه - شاستيل باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.

- **Mohammed Arkoun: L'Islam, Hier, Demain,** Buchet - Chastel, 2e éd., 1982.

(٨) انظر مقالة بعنوان **«الذي لا يغتفر»** «L'Impardonnale» في مجلة **«أوترمان»** المذكورة سابقاً، ص ١٨.

هوامش المترجم وشروحاته

(أ) الأب ر. كاسبار: هو روبير كاسبار أحد اللاهوتيين المسيحيين المؤمنين بأهمية الحوار مع الإسلام على أساس البحث التاريخي والاحترام المتبادل. ومن أهم كتبه التي يشير إليها أركون الكتاب التالي: **هذه الكتابات التي تسائلنا: التوراة والأناجيل والقرآن.** (كتاب جماعي)، الطبعة الثانية، باريس.

R. Caspar: Ces Écriture qui nous questionnent: LaBible et le Coran, groupe de recherche islamo-chrétien, Centurion, 1987, Paris.

(ب) هاجس محمد أركون هو دائماً التالي: كيف يمكن هدم الجدران التيولوجية العازلة بين الأديان الثلاثة، أو بين المذاهب المتعددة الموجودة داخل الدين الواحد. فمن الواضح أن المؤمنين في كل دين يعتقدون أنهم هم وحدهم أصحاب الدين الحق، وأن الآخرين، كل الآخرين، على ضلال (هذا ما يعتقده اليهودي كما المسيحي كما المسلم - حقائق مطلقة لا تناقش ولا ترد). وهذا ما يعتقده الكاثوليك ضد البروتستانت، أو البروتستانت ضد الكاثوليك. وهذا ما يعتقده السنة ضد الشيعة، أو الشيعة ضد السنة، أو كلاهما ضد الخوارج (الإباضية)، الخ. هذه تركيبات تيولوجية متأخرة في نظر أركون وتعبر عن المصالح الايديولوجية لكل طائفة أو أمة ولا تعبر عن حقيقة الوحي في جوهره المتعالي. ولكنها تشكل قناعات راسخة وحقائق مطلقة مكرّسة عبر القرون. فكيف يمكن إقناع اليهودي بأن المسيحي له حق في النجاة الأبدية في الدار الآخرة مثله تماماً؟ وكيف يمكن إقناع كليهما بأن المسلم له الحق نفسه في الوحي التوحيدي مثلهما، وأنه ليس خارج نعمة الله وغفرانه؟ وكيف يمكن إقناع السني أن الشيعي أو الإباضي مسلم مثله وله الحق نفسه في الإسلام؟ والعكس صحيح أيضاً. ولكي يتوصل أركون إلى تحقيق هدفه فإننا نجده يلجأ دائماً إلى استراتيجية التفكيك: أي تفكيك العقائد التيولوجية أو اللاهوتية المرسخة داخل السياج الدوغمائي المغلق لكل طائفة ولكل دين. عندئذ ينكشف الحجاب عن تاريخية كل هذه العقائد وتبدو على حقيقتها: أي مرتبطة بلحظة تاريخية ما وبصراعات ايديولوجية معينة، وليست نازلة من السماء. إنها من صنع البشر أو قل من صنع طبقة معينة من البشر: هي طبقة كبار الفقهاء والمتكلمين ورجال الدين. وقد حاولوا أن يخلعوا عليها الصفة الدينية والمعصومية لتغطية تاريخيتها ولحجب الآلية الحقيقية لتشكلها. ثم مرت القرون عليها وأُسدلت عليها أسدال التقديس وفقدت بالفعل تاريخيتها. واليوم يجيء المؤرخ الحديث لكشف القناع السميك عن وجهها عن طريق القيام بعملية معاكسة هي عملية التفكيك واللاأسطرة.

(ت) يفرق أركون هنا بين منهجيتين في كتابة التاريخ: الأولى هي المنهجية السردية والوصفية التي يتبعها الاستشراق عادة والتي تهتم بسرد الأحداث والوقائع بشكل متسلسل خطي نازل مع الزمن (في هذا العام حصل كذا وكذا من أحداث، أو في عهد الخليفة الفلاني تمّ عزل الوزير الفلاني أو غزو الجهة الفلانية، الخ..). إنه تاريخ أحداث سياسية ووقائعية. الثانية: انتربولوجية الماضي وهي مصطلح من اختراع عالم التاريخ الفرنسي جورج دوبي. وهو يعني به دراسة كل جوانب الوضع البشري في مرحلة تاريخية معينة. بمعنى أنه لا يكتفي بسرد الوقائع كما يفعل علم التاريخ التقليدي، وإنما يطرح عليها أسئلة عديدة ومعقدة لإضاءة كل جوانب الفترة وكل عقلية الناس.

(ث) يحاول أركون أن يدافع هنا عن موقفه لأنه يستخدم منهجيات علوم الإنسان والمجتمع في دراسة الإسلام والظاهرة الدينية بشكل عام. ويأنف المستشرقون الكلاسيكيون من فعل ذلك لأنهم يكتفون بتطبيق المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. إنهم يرفضون هذا الانفتاح المنهجي الذي يدعوهم إليه أركون، لأن ذلك يعني مساواة المسلم بالمسيحي، والعربي بالأوروبي، والتراث الإسلامي بالتراث المسيحي، والإيمان البوذي بالإيمان التوحيدي، الخ. إنهم يخشون من فقدان الخصوصية والمواقع التقليدية الموروثة. وهذا هو سر الصدام الحاصل حالياً بين أركون وكبار المستشرقين (أرنالديز، بيرك، الخ). يضاف إلى ذلك أن المؤمنين من مختلف الأديان يخشون من فقدان «إيمانهم» إذا ما اتبعوا أركون، وخصوصاً أنه يساوي بين إيمان اليهودي والمسلم والمسيحي دون أي تمييز، ويحاول أن يشق الطريق نحو إيمان جديد أوسع ما يكون... وهو يستخدم منهجيات العلوم الإنسانية الحديثة (وبخاصة علم التاريخ والألسنيات والانتربولوجيا) من أجل تحييد هذه العقائد «الإيمانية» الراسخة منذ العصور الوسطى لأنها هي سبب الخلاف والشقاق وزرع «منطق الحرب» بين الشعوب باستمرار. ولذلك يضع أركون حتى كلمة «إيمان» بين قوسين لأنه يعتبر أنها بحاجة إلى إعادة اشتغال وبلورة من جديد. وذلك من أجل أن يفسح المجال لإيمان آخر وفكر ديني آخر. فأركون ليس من دعاة الإلحاد والعدمية، وإنما هو من دعاة الإيمان والإيجابية. ولكنه إيمان يتجاوز الإيمان السابق فيما يستوعبه ويحتضنه.

(ج) هنا يتحدث أركون عن تجربته مع المفكرين الفرنسيين من مسيحيين أو يهود. فهو يعرفهم جيداً ويحاورهم باستمرار. وهم يرحبون به كثيراً ما دام يقصر مشروعه النقدي على التراث الإسلامي، ولكنه عندما يحاول توسيعه لكي يشمل التراثين التوحيديين الآخرين من مسيحي أو يهودي فإنهم يشعرون بالامتعاض والقلق والانزعاج. وينطبق هذا الكلام حتى على صديقه الأب كلود جيفري، على الرغم من أنه عالم لاهوت منفتح، بل ومن أهم علماء اللاهوت في فرنسا حالياً. وهذا يعني إلى أي مدى يبدو مشروع محمد أركون واسعاً وطموحاً. إنه يريد أن يهدم كل الجدران... ولذلك فهو يخيف الكثيرين من المؤمنين التقليديين النائمين على قناعاتهم الراسخة.

(ح) لفهم نظرية أركون المعقدة نسبياً عن هذا المصطلح نقول بأنه كان قد تحدث سابقاً عن مجتمعات الكتاب بدلاً من أهل الكتاب. وقد أراد بذلك نزع القداسة عن المفهوم الثاني من أجل توضيح الظاهرة التالية: إن مجتمعات بأسرها قد عاشت قروناً طويلة ولا تزال على كتاب واحد هو الكتاب المقدّس. وهذه هي حالة المجتمعات التوحيدية: من يهودية ومسيحية وإسلامية. وبعد أن بلور أركون مصطلح مجتمعات الكتاب انتقل إلى مرحلة جديدة وراح يتحدث عن مجتمعات أم الكتاب/الكتاب. في الواقع أن ذلك يمثل تكملة للمصطلح السابق. فالكتاب المقدّس يولّد عدداً لا نهائياً من الكتب المتفرعة عنه (كتب التفسير، والفقه، وعلم الكلام (أي اللاهوت أو التيولوجيا بحسب اللغة المسيحية)، وكتب العقائد،

والعبادات، والترجمات، الخ). وهذه الكتب هي التي توجه حياة المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدّس. بل وحتى في المجتمعات المعلمنة كالمجتمعات الأوروبية لا يزال الكتاب المقدّس يولّد عدداً كبيراً من الكتب التأويلية واللاهوتية من خلال تيار الفكر المسيحي. وكذلك الأمر فإن الكتاب المقدّس يتحول إلى كتاب عاديّ التداول مثله مثل بقية الكتب بعد اختراع المطبعة وتحوله إلى مصحف وانتشاره بين عموم الناس. كما أنه يفقد الكثير من تعاليه بعد أن ينخرط في التاريخ الأرضي ويُستخَدم من قبل البشر فيتأثر بالتاريخ ويؤثر فيه. باختصار فإن الكتاب المقدس حقيقةً هو «أم الكتاب» بحسب تعبير القرآن، وهو محفوظ لدى الله في السماء، ولا يختلط بالتاريخ الأرضي ومشاكله، وإنما يبقى منزّهاً متعالياً. وما أوحي منه في القرآن أو التوراة أو الأناجيل ليس إلا جزءاً يسيراً. أما تمامية الوحي فهي مسجلة في لوح محفوظ عند الله عز وجل.

(خ) أطروحة خلق القرآن/أو عدم خلقه قديمة في الإسلام. ومن المعلوم أن المعتزلة كانوا قد فرضوا فكرة خلق القرآن كعقيدة رسمية للدولة في عهد المأمون والواثق والمعتصم. ثم تغلب الاتجاه الحنبلي بدءاً من عهد المتوكل. وهو يقول بأن القرآن غير مخلوق: أي قديم كقدم الله.

إنه غير مخلوق لا بألفاظه ولا بمعانيه. فحروفه وتراكيبه اللغوية من الله أيضاً. ولا يزال هذا الموقف متغلباً حتى يومنا هذا إلى درجة أننا ـ نحن المسلمين المعاصرين ـ لم نعد نستطيع أن نتصور أن القرآن يمكن أن يكون مخلوقاً، أو أنه يمكن أن يكون قد وجد أناس في العصر العباسي ويتجرأون على القول بخلق القرآن! بمعنى أنه مخلوق بلفظه لا بمعناه. فألفاظه وتراكيبه وحروفه عربية واضحة. وقد أصبحت هذه المقولة مستحيلة على التفكير نظراً لسيطرة الأرثوذكسية وإغلاق الإضبارة كلياً منذ ألف سنة. وما يكرّسه الزمن المتطاول إلى مثل هذا الحد يصبح حقيقة بدهية لا تناقش حتى مجرد مناقشة. وقل الأمر نفسه عن بقية الأضابير اللاهوتية المغلقة منذ القرن الخامس الهجري وانتصار الأرثوذكسية.

(د) بمعنى أن حقوق الإنسان أصبحت تستخدم اليوم كلافتة ايديولوجية من أجل تصفية الأنظمة السياسية المزعجة للغرب بحجة أنها معادية لحقوق الإنسان والسكوت عن أنظمة أخرى لا تقل عنها عداء ولكنها «صديقة» للغرب. لقد فقدت «حقوق الإنسان» براءتها الأولى عندما أُعلنت لأول مرة في أثناء الثورة الفرنسية. وبدلاً من أن توظف لخدمة حقوق الإنسان بالفعل أصبحت تستخدم لخدمة مصالح الغرب واستراتيجياته (انظر مجاملة إسرائيل على الرغم من كل اعتداءاتها على حقوق الإنسان).

(ذ) لأول مرة يضع أركون كلمة «مؤمنين» (Croyants) بين قوسين ليس ازدراء للإيمان التقليدي فهو أول من يحترمه لدى كافة المؤمنين، وإنما كمحاولة لوضعه ضمن حجمه الطبيعي وأبعاده الطبيعية. فمن الواضح أن هذا الإيمان قد تكلّس وتحجّر بمرور الزمن وبسبب ضمور الحيوية الروحية والفكرية طيلة العصور الوسطى. بهذا المعنى فإن الإيمان القروسطي قد أصبح في حالة صدام مع الحداثة والعصر الحديث. وبما أن محمد أركون ليس ملحداً ولا يرى في الإلحاد حلاً، فإنه يحاول توسيع حدود الإيمان لكي يفقد صفته الايديولوجية والعدوانية التي تميّز بها طيلة العصور الوسطى، ولكي يصبح إيماناً ذكياً، متعقلاً، حديثاً. وهو لا يستطيع أن يتوصل إلى هدفه إلا بعد تفكيك أركان الإيمان التقليدي المسيطر علينا حتى اليوم. فالواقع أن الإيمان التقليدي قد خلع القدسيّة والصيغة اللاهوتية على كل شيء في حياة المسلم العادي بما فيها الأشياء الأكثر دنيوية ومادية. إن عملية نزع القدسية عما هو غير مقدس تمثل أكبر عملية تحريرية يحتاجها الوعي المسلم المعاصر لكي يعرف كيف يتصالح مع نفسه ومع العصر. وإلا فإنه سوف يعيش دائماً في حالة تناقض مع ذاته ومع سلوكه في المجتمع الحديث فيضطر لاتباع الازدواجية أو يؤدي به

الأمر إلى انفصام الشخصية. لقد عاش الوعي المسيحي في الغرب (وليس في الشرق) هذه الحالة الصراعية مع العالم الحديث ودفع الثمن باهظاً قبل أن يتوصل إلى حل معقول ومصالحة معقولة مع الذات ومع العصر. وأما عالم الإسلام فإنه يقف الآن على عتبة هذه الطفرة الكبرى.

(ر) هنا يكمن الفرق بين الإيمان التقليدي الموروث وبين الإيمان الحديث. فالأول يختار بشكل انتقائي بعض المتغيرات أو (البدع، جمع: بدعة) ويدمجها في نظام إيمانه ويعتبرها أرثوذكسية، أي صحيحة. ثم يحذف المتغيرات الأخرى ويعتبرها هرطقات أو خروجاً على الإيمان والدين الصحيح. هذا ما فعله في العصور الكلاسيكية في أثناء تشكل اللاهوت والفقه وعلم الكلام. أما الإيمان الحديث فلا يرى أي مبرر لحذف الكثير من متغيرات التاريخ ومستجداته بحجة أنها غير «أرثوذكسية» والإبقاء فقط على عدد محدود منها بحجة أنها «بدعة حسنة». إنه يضطلع بمسؤولية التاريخ ككل ولا يتخذ موقفاً انتهازياً أو انتقائياً من أحداثه ومستجداته. إنه أكثر مسؤولية ونضجاً إذن من الإيمان التقليدي.

(ز) وعلى طريقة اشتغال الإيمان التقليدي بشكل انتقائي يحذف ما يريد ويؤمن بما يريد يضرب أركون مثلاً موقف اليهود والمسيحيين من محمد والوحي القرآني. فهم لا يعترفون حتى الآن بمحمد كنبي ولا بالقرآن كوحي. اللاهوت السائد عندهم يقول بأن النبوة محصورة بأنبياء التوراة والوحي محصور بالتوراة والأناجيل. هذا موقف غير مقبول على الإطلاق من وجهة نظر أركون. إنه موقف تيولوجي قروسطي لم يعد لائقاً بالروح العلمية للعصر، ناهيك عن الإيمان الجديد واللاهوت الجديد الواسع. ذلك أنه إذا ما نظرنا للأمور من وجهة نظر تاريخية وجدنا أن الآثار الناتجة عن عمل محمد والوحي القرآني تشبه تلك الآثار الناتجة عن عمل أنبياء التوراة والوحي التوراتي والإنجيلي. إنها آثار ضخمة شملت الملايين واستمرت مئات السنين. فلماذا يستبعد محمد من مرتبة النبوة؟ من الواضح أن هذا الموقف سيظل سائداً في أوساط اليهود والمسيحيين ما دام اللاهوت التقليدي مسيطراً، وكذلك الإيمان التقليدي. ذلك أن «الفتوى اللاهوتية» عنيدة ومرعبة. فهي تفرض نفسها برهبة الدين وقداسته، هذا مع العلم أن لها جذوراً تاريخية وأسباباً سياسية بل وحتى اقتصادية يسهل الكشف عنها. ولكنها تفرض نفسها على جمهور المؤمنين كحقيقة مقدسة غير قابلة للنقاش على الإطلاق. هنا تكمن العقبة الكأداء التي تقف في وجه تشكّل لاهوت جديد وإيمان جديد. وقل الأمر نفسه عن بقية الفتاوى اللاهوتية الأخرى المنتشرة في أوساط المؤمنين من يهود ومسيحيين ومسلمين. إنها أشد رسوخاً من الجبال.

(س) الرجال العظام لا يظهرون كل يوم، أو عندما نريد ذلك. إنهم لا يظهرون إلا عندما تنضج الظروف اللازمة لظهورهم في الواقع الموضوعي ذاته. إنهم يظهرون لكي يلبّوا حاجة تاريخية قصوى. للمزيد من التوسع حول هذا الموضوع انظر كتاب عالم الانتربولوجيا الفرنسي: موريس غودلييه.

M. Godelier: La Production des Grands Hommes, Fayard, 1982.

إنتاج الرجال العظام (بمعنى كيف يُصنَع الرجال العظام) منشورات فايار، باريس، ١٩٨٢

(ش) مصطلح «مديونية المعنى» من اختراع المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه في كتابه: **«خيبة العالم»**. وهو يعني به أنك تشعر الدَّين المعنوي تجاه شخص النبي الذي تطيعه عن طيبة خاطر. ولأنك تشعر بأنك مدين له بالمعنى (بمعنى أنه يقدم لك المعنى الذي تحتاجه أو تبحث عنه) فإنك تطيعه حراً مختاراً، ومعجباً. وهذه الطاعة مختلفة جذرياً عن طاعة السلطة التي تفرض نفسها عليك بالقوة. أما النبي فإنه يكتفي بالتبشير والدعوة وقوة الحجة والإقناع والكلام المبين.

- **Marcel Gauchet: Le Désenchantement du Monde une Histoire Politique de Religion»,** Gallimard, 1985.

ـ مارسيل غوشيه: خيبة العالم: تاريخ سياسي للدين، غاليمار، باريس، ١٩٨٥.

(ص) هذا التعريف للوحي يناقض تماماً المفهوم التقليدي الشائع عن الوحي، خصوصاً في عصور التكرار والاجترار. فالوحي بالمعنى الشائع يصبح مضاداً للوحي، يصبح عبارة عن جملة من الإكراهات والقيود، وتكرار الشعائر والطقوس والقيام والقعود وفرض القوالب النهائية الجامدة. هذا في حين أن الوحي حر بطبيعته ومتدفق وغزير وقابل لأن يعني باستمرار: بمعنى أنه مليء بالمعنى إلى ما لا نهاية، كما أنه قابل لأن يخلع المعنى على الوجود البشري باستمرار. فالله لم يفرض تعاليم الوحي على الإنسان كرهاً وقسراً كما يتوهم الناس، وإنما فرضها كذلك تأويل الفقهاء والمفسرين في عصور معينة، فرضوها وكأنها نهائية وأبدية، هذا في حين أنها تاريخية عرضية، وتشكل معنى واحداً من جملة معاني عديدة يزخر بها الوحي. لقد فرضوا تأويلهم وكأنه المعنى الوحيد لكلام الله (أي للوحي)، معنى نهائي أبدي لا يحول ولا يزول، هذا في حين أن الوحي نفسه كان يراجع نفسه ولا يتوانى عن تعديل نفسه إذا ما لزم الأمر (مسألة الآيات الناسخة والمنسوخة). هذا المفهوم المنفتح والحر للوحي يناقض تماماً المفهوم المظلم والقسري الذي سيطر علينا منذ العصور الوسطى وحتى الآن.

(ض) هذا ما حصل في تاريخ الإسلام كما في تاريخ المسيحية عندما تحول الدين (أو الوحي) إلى أداة لخلع المشروعية العليا على السلطة السياسية. لقد فقد معناه الحر التنزيهي المتعالي لكي يصبح منغمساً في تاريخ البشر وصراعاتهم وأنانياتهم الضيقة.

(ط) يقصد أركون بذلك ـ وهذه فكرة ملحة ومتكررة لديه ـ أن القطيعة الكبرى مع النظام الديني السابق قد تمت بالقوة على يد الثورة الفرنسية، وأن هذه الثورة لم تقدم بديلاً رمزياً للناس يحلّ محلّ الأديان التقليدية. لقد حشرت الدين في الوعي الخاص للفرد وقالت إنه مسألة شخصية واكتفت بذلك. لقد قطعته عن التعالي وقالت له «دبِّر نفسك بنفسك»... بالطبع فإن أركون لا يعترض على مسيرة العلمنة كما اعتقد بعضهم، ولكنه يرى أن الحل الذي قدمته الثورة الفرنسية أو حتى عصر التنوير لم يكن كافياً. بالطبع فإنه يفهم رد الفعل الذي قام به المفكرون الأحرار (فولتير، ديدرو، روسو، ...) على رجال الدين وفهمهم المظلم والمتعصب للدين المسيحي. فممارسات هؤلاء كانت مضادة في أحيان كثيرة «لحقوق الله» و «حقوق الإنسان» في آن معاً! كما وارتبطوا أكثر مما ينبغي بالسلطة الملكية، سلطة العهد القديم، وخلعوا المشروعية عليها وبرروا لها أعمالها (تماماً كما يفعل شيوخ المسلمين الآن). وبالتالي فرد فعل التنوير عليهم كان مشروعاً وتحريرياً بالفعل. وقد استفادت منه أوروبا كثيراً بل وتم بعثها وتجديدها على يديه. ولكن أركون إذ ينتقد نواقص هذا النظام العلماني يتحدث من موقع فرنسي متقدم وبعد تجريبه لمدة مائتي عام. وهو في الوقت الذي يحرص فيه على المحافظة على مكتسباته الإيجابية يريد أن يطوره لكي يعيد الاهتمام بالتجربة الروحية أو بالبعد الديني. لقد شبع الإنسان الأوروبي من الماديات.

(ظ) هذا الكلام غير مفهوم جيداً بالنسبة إلى القارىء العربي. ذلك أن مسار الحداثة المقطوع منذ القرن الثامن عشر (عصر التنوير) هو مسار الإنسان الأوروبي، وهو يعرفه عن كثب أكثر من غيره. وكان متوقعاً أن يكون هذا المسار كله تقدماً مطرداً واستنارة مستمرة. فبعد مجيء عصر التنوير اعتقد الناس أنه لن يكون هناك بعد اليوم ظلام، ولن تحصل رجعة إلى الوراء وإلى النزعات الهمجية والبربرية التي تميزت بها العصور الوسطى. ولكن المفاجأة كانت صاعقة في القرن التاسع عشر، وبالأخص في القرن العشرين (عصر الفاشية والنازية والستالينية والحروب العالمية والاستعمارية). فكيف قُدِّر لأوروبا الحضارية أن تسقط في حمأة البربرية من جديد؟ هنا اضطر الناس لمراجعة أفكارهم من جديد وإعادة النظر في مسار الحداثة

لمعرفة سبب انحراف التجربة الأوروبية عن مبادىء عصر التنوير. وهنا ظهرت أفكار نيتشه ومدرسة فرانكفورت والمدرسة الفرنسية (فوكو، دريدا، الخ..) لنقد الحداثة الكلاسيكية للغرب، أو ما يدعى بالإنسية البورجوازية (L'Humanisme bourgeois)، أو الإنسية المجردة والشكلانية (L'humanisme abstrait).

(ع) هذا الكلام لا يمكن أن يكتبه إلا من يعيش داخل المجتمعات الأوروبية المعلمنة: أي داخل المجتمعات التي قطعت مسار الحداثة منذ أكثر من قرنين وحتى الآن. فالذي لم يخرج من الفضاء العقلي القروسطي ويدخل مناخ الحداثة لا يعرف معنى هذا الكلام ولا يعترف به. والواقع أنه يبدو مستحيلاً كلياً بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية والعربية الحالية: أي المجتمعات التي لا تزال منغمسة من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها في المناخ العقلي القروسطي. بل إن المجتمعات المسيحية الأوروبية كانت تعتبر الخروج من المرحلة المسيحية إلى المرحلة الحديثة أمراً مستحيلاً كلياً حتى القرن الثامن عشر. إذ كيف يمكن الخروج مما لا يخرج منه: أي بعد مرور ثمانية عشر قرناً على هيمنة الحقيقة المسيحية بشكل مطلق؟ ولكن هذه المجتمعات الأوروبية خرجت مما يدل على تاريخية النظام المسيحي لإنتاج المعنى، أي قابليته للتغيير، هذا مع العلم أنه كان يبدو حتى ذلك الحين مطلقاً، متعالياً، يعلو على التاريخ. هذا الحدث الصاعق ـ أي تبيان تاريخية ما قدَّم نفسه على أساس أنه فوق التاريخ ـ هو الذي يشكل لبّ الحداثة الأوروبية منذ أكثر من قرنين. وهو الذي شغل فلاسفة الغرب من كانط إلى هيغل إلى نيتشه... ولا يزال.

(غ) ولكن أركون يقول بأن شيئاً آخر لم يحلّ محلّ الأديان لخلع المعنى على الوجود، أو خلع الغطاء الرمزي على العالم، أو تقديم الطمأنينة والسكينة للإنسان. وبهذا المعنى فإن الأديان لا تزال مستمرة حتى في المجتمعات الأوروبية التي قلبتها ظاهرة التصنيع والحداثة والعلمنة. لم يستطع الفكر الحديث أن ينتج غطاء رمزياً عالياً يحلّ محلّ الدين (المقصود بالدين هنا ليس تقديم القوانين لتسيير شؤون المجتمع أو التحكم بأخلاقيته أو التدخل في طريقة حكمه أو خلع المشروعية على سلطته أو سحبها عنها...) لا. المقصود فقط الدين بالمعنى الروحي والرمزي المتعالي: أي الدين القادر على تقديم معنى للإنسان في مواجهته لظاهرة الموت والفناء، في مواجهته لقدره الخاص أمام العدم ـ أمام الرحيل الأبدي. بهذا المعنى فإن الدين المسيحي لا يزال يقدم المعنى والطمأنينة لقطاعات اجتماعية مهمة في المجتمعات الأوروبية الحديثة بروتستانتية كانت أم كاثوليكية. ولكن شكل التدين تغير فبعد أن كان قروسطياً عنيفاً، أصبح ـ في معظم الأحيان ـ متسامحاً وهادئاً.

(ف) المقصود بالعقول التابعة المجتمعات التابعة التي تدور في فلك الغرب الذي يشكل القوة المحورية المهيمنة على العالم الحديث بأسره. والشيء الذي يدينه أركون هو غياب الحس الأخلاقي والروحي عن العالم الحديث وتحوله إلى مجرد صراع قوى وموازين قوى وخضوع الضعيف للقوي، الخ... في الماضي كان الخطاب النبوي ـ أي الدين ـ يخلع هذه المسحة الروحية ـ الأخلاقية على العالم ويشكل عزاء لمن لا عزاء لهم. كان الدين يخلق مديونية المعنى التي تجلّت في القرآن الكريم أجمل تجلٍّ.

أما فيما يخص عبارة «عودة الدين» أو «عودة العامل الديني» فلا يمكن فهمها إلا بالنسبة إلى المجتمعات الأوروبية التي تعلْمَنت وغاب عنها الدين فترة طويلة. فالعودة لا تكون إلا بعد غياب. وبالتالي فلا معنى لها بالنسبة إلى المجتمعات العربية أو الإسلامية، لأن الدين لم يغب عنها لكي يعود! إن المجتمعات الأوروبية التي شبعت مادياً وحسّياً تشعر الآن بحاجة لإشباع روحي. إنها تشعر بفراغ روحي على الرغم من هيمنة الايديولوجية الوضعية أو بسبب هذه الهيمنة. ولذلك رحنا نشهد مؤخراً ظهور

دعوات إلى إعادة أوروبا إلى المسيحية والإنجيل (انظر بهذا الصدد دعوات الباب يوحنا بولس الثاني).
هذا بالإضافة إلى ظهور العديد من «الطوائف» الغربية فيها والتي أصبحت خطراً عليها.

(ق) بمعنى أن الأنبياء كانوا يغلّبون الروحي على الدنيوي، والرمزي على المادي، والأخلاقي على التكتيكي المنفعي... ولكن الأنظمة السياسية المهووسة بالسلطة والمحافظة عليها أو إعادة اقتناصها تقلب المعادلة ولا ترى في الدين إلا مجرد أداة للتوصل إلى مآربها. وهكذا خدم الدين كايديولوجيا للتبرير لكل الأنظمة السياسية في كلا العالمين: الإسلامي والمسيحي.

واليوم بلغ الاستخدام الايديولوجي للدين ذروته بظهور الحركات الإسلاموية التي هي في الواقع حركات ايديولوجية وسياسية تمارس تكتيكات ومناورات الأحزاب السياسية نفسها. ولكنها تقنّع نفسها بقناع الدين لكي ترهب خصومها وتتوصل إلى أهدافها السلطوية بفعالية أكثر. وهكذا يفقد الدين بعده الروحي والتنزيهي المتعالي لكي يصبح مجرد غطاء ايديولوجي مليء بالرهانات المادية والدنيوية والتكتيكية.

(ك) بمعنى أن هذا الأمل إذا ما تضخم انفصل عن الواقع وتحول إلى نوع من التواكل والاتكال، بل والاستلاب الكامل: أي الغياب الكامل عن الواقع. هذا المفهوم السلبي للإيمان أو للدين هو ما دعي بأفيون الشعوب، بمعنى أنه يخدّر الإنسان ويلهيه عن مشاكله الواقعية المحسوسة كما يخدّره الأفيون.

(ل) المقصود قادة الحركات الإسلاموية الحالية أو قادة الإسلام المحافظ بشكل عام، فمستواهم الروحي أو مستوى التوتر الروحي لديهم شبه معدوم بالقياس إلى مستوى التوتر الروحي لدى الأنبياء. بل إن المقارنة بينهم غير واردة على الإطلاق.

(م) بمعنى أن الحداثة أيضاً يمكن أن تستخدم بشكل ايديولوجي كما يفعل الغرب للحطّ من قدر الإسلام والثقافة العربية مثلاً. إنها تستخدم كسلاح للهيمنة وسحق الثقافات الأخرى واللغات الأخرى غير الأوروبية. فالحداثة ليست خيراً كلها، وليست بريئة إلى الحد الذي يوهمنا به التيار الايديولوجي السائد في الغرب. هناك استخدام إيجابي للحداثة وتحرير الإنسان، وهناك استخدام سلبي يهدف إلى الهيمنة والتسلّط على الآخرين...

(ن) بمعنى أن العالم العربي والإسلامي قد تعرف على الحداثة أساساً من خلال الاصطدام مع الاستعمار: أي من خلال جانبها السلبي الهادف للاستغلال والهيمنة. وهذا هو أحد أسباب العقدة الحالية التي نعاني منها مع الحداثة التي هي في الأصل طاقة تحريرية هائلة للشرط البشري.

(هـ) المقصود بالعقل المهيمن هنا العقل العلمي والوضعي الصاعد في الغرب منذ مائتي عام والذي تحول الآن إلى عقل تكنولوجي وحسابي بارد. وهو العقل الذي يهيمن على العالم اليوم من خلال قوته الاقتصادية والمصرفية بل وحتى العسكرية. إنه عقل الكومبيوتر والأجهزة الاليكترونية والمعلوماتية التي لاتعترف بنبض القلوب...

(و) بمعنى أنه حتى الحركات الإسلاموية التي تدعو للالتزام بالهوية وعدم التأثر بالغرب مضطرة لاستخدام مناهجه أو أدواته نفسها لنشر أفكارها وشعاراتها. بل إن بعضها أصبح بارعاً في استخدام التكنولوجيا الحديثة لأغراض الدعاية والعمل السياسي الفعّال. ناهيك عن إنشاء البرلمانات واللجوء للتصويت في «الجمهوريات الإسلامية» (والبرلمان واللعبة البرلمانية اختراع غربي محض لا علاقة لهما بالتراث أو بالأصول...).

(ي) بمعنى أن الحركات الفلسفية التي تدعو لنقد التجربة الغربية في الحداثة وتفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية

أو العرقية المركزية الأوروبية لا تشكل إلا تياراً هامشياً داخل العقل الغربي المسيطر. نقول ذلك على الرغم من شهرة أعلامها في مجال الفكر (ادورنو وهوركهايمر في ألمانيا، ميشيل فوكو وجاك دريدا وبيير بورديو في فرنسا، الخ . . .). وأركون يتفق مع هؤلاء في نقدهم للحداثة الغربية وتفكيكهم للعقل المهيمن، ولكنه يختلف معهم في نقطة واحدة: هي عدم السقوط في حمأة اليأس والعدمية. وكذلك الأمر فإنه يرفض التطرف الوضعي واحتقار البعد الروحي للإنسان والأديان.

الإسلام: الوحي والثورات

أقصد من وراء هذه الدراسة تحقيق ثلاثة أهداف دفعة واحدة. أريد أولاً زحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن من أجل التوصل إلى مقاربة انتربولوجية للأديان المدعوة بأديان الوحي. كما أريد ثانياً إجبار الفكرين اليهودي والمسيحي على القيام بالزحزحة نفسها من أجل دمج[أ] المثال القرآني داخل بحث مشترك حول المكانة اللغوية والانتربولوجية للخطاب الديني الحامل «للوحي». وأريد ثالثاً وأخيراً تبيان الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلمانوي والتاريخوي والوضعي عندما اختزل الظاهرة الدينية إلى مجرد صيغ عابرة وزائلة واستلابية وباطلة منذ الآن فصاعداً[ب]. (انظر كمثال على ذلك كيفية استخدام حقوق الإنسان[ت] من أجل الاستمرار في تغذية المماحكات الجدالية حول مفهوم المواطن ومفهوم الشخص البشري).

وهذه الأهداف الثلاثة يمليها عليّ همّان متواصلان لم يفارقا بحوثي وكتاباتي منذ زمن طويل وحتى الآن. إن هدفي في الواقع يتمثل في وضع الفكر الإسلامي أمام تحديات فكرية وعلمية لم يتح له أن يواجهها حتى الآن. وهكذا أكون قد سددت تلك الثغرة التي يعاني منها الفكر الإسلامي: أقصد دراسة اللامفكّر فيه داخل هذا الفكر بالذات. كما أنني أريد أن اخترق الحدود التي تفرضها الرقابة الرسمية والتأويل الاجتماعي المهيمن على الفكر الحر. فهما يفرضانها عليه عن طريق إبقاء المسائل القابلة بسهولة للدراسة العلمية الحديثة داخل دائرة **المستحيل التفكير فيه**[ث].

وإذا ما قطعنا هذا المسار بشكل صحيح، فإن الفكر الغربي سوف يكف عن

اتخاذ موقف احتقاري أو عنجهي تجاه الإسلام(ج): هذا الموقف المكون من القدح والذم وإرادة الاستبعاد والإقصاء في آن معاً. بل أكثر من ذلك، فإن هذا الفكر الغربي المعتاد منذ القرن الثامن عشر على التعاظم والتكبُّر يمكنه إذا ما قام بانعطافة جدية من خلال الإسلام أن يفتتح خطوطاً جديدة ليس فقط للتاريخ السلمي للشعوب، وإنما أيضاً لنزعة إنسانية قابلة للتعميم كونياً(ح) (ولم أقل فوراً كونية، حذراً واحتياطاً). وهذه النزعة الإنسانية الواسعة لا تزال تتطلب التحقق والإنجاز والبلورة من خلال لغة مفهومة من قبل الجميع، وذلك داخل كل الأطر الثقافية والتاريخية الحية.

سوف ابتدىء قبل كل شيء بتوضيح المفهومين التاليين: **تاريخ النجاة، والتاريخ الواقعي الأرضي** من أجل أن يصبحا قابلين للانطباق على حالة القرآن (أو على القرآن). سوف أتفحص فيما بعد النتائج المترتبة على هذه القراءة بالنسبة إلى أية إعادة نظر بالمكانة اللاهوتية للوحي.

تاريخ النجاة الأخروي
والتاريخ الواقعي الأرضي

لنبدأ تحليلنا بدراسة التاريخ الواقعي الأرضي لأنه هو الذي يقدم لنا كل قواعد الحذر ونقاط الارتكاز الصلبة والوسائل التي تمكننا من كشف كل التلاعبات الايديولوجية بالماضي، إضافة إلى كل التركيبات اللاهوتية التعسفية. باختصار، فإنه هو الذي يقدم لنا كل الترسانة النقدية الخاصة بالمعرفة التاريخية الإيجابية (أو الواقعية الأرضية). ولكن ينبغي أن نكون حذرين حتى فيما يخص المعلومات والتحليلات التي يقدمها لنا المؤرخون المحترفون. أقصد المؤرخين المعتنقين بشكل كامل لمناهج التاريخ الواقعي المحسوس ومبادئه المعرفية. فقد أصبحنا نعلم الآن من خلال مكتسبات علم التاريخ الحديث أن تقديم صورة أقرب ما تكون للصحة عن هذا التاريخ المحسوس لا يمكن أن يتم بشكل جاهز أو مطلق دفعة واحدة. وإنما يتاح لهذه الصورة أن تركَّب تدريجياً وتتحقَّق باستمرار من خلال المناظرات والانتقادات المتبادلة بين هؤلاء المؤرخين المحترفين(خ).

ولكن التاريخ الواقعي الأرضي (أو المحسوس) الذي أتحدث عنه ليس هو ذلك التاريخ المستقيم، الخطي والوضعي(د)، الذي دشّن في أوروبا القرن التاسع عشر مناقشات مفيدة، بل وحتى ضرورية، ولكنها غير ذات أساس راسخ بما فيه الكفاية. لقد دشنها مع المسيحيين المتبنِّين لتيولوجيا معينة للتاريخ. هذه التيولوجيا التي تريد

الحفاظ على كل التركيبات العقائدية الدوغمائية التي تهدف لأن تبرر لوعي المؤمنين، بل وأن تفرض عليهم الإيمان بوجود طرق معينة للنجاة في الدار الآخرة. وبالتالي فقد كانت تهدف إلى أن تفرض عليهم كل أنواع السلوك الخلاصية. وهكذا نجد أن التاريخ الواقعي المحسوس، بصفته منهجاً علمياً، قد وجد في المسائل المتراكمة داخل التاريخ الديني عقبات تقاومه وتجبره على تدقيق مناهجه وضبط أسلوب عمله وكتابته، وتوسيع فضوله المعرفي. وبالمقابل فقد قدّم للفكر الديني معارف متينة. وهي وإن لم تكن بمنأى عن كل شبهة إلا أنها كانت تفرض نفسها بقوة العلم الإلزامية. وهذا ما أتاح حصول مجابهة مثمرة أكثر فأكثر بين المعرفة ذات البنية الأسطورية التي تشكل قاعدة الأديان التقليدية، وبين المعرفة التاريخية المحسوسة الناتجة عن ضبط علمي صارم للوقائع، وذلك على طريقة العلوم الدقيقة (من فيزيائية أو رياضية . . .).

من المعروف أن الصراع بين الأسطورة والتاريخ كان قد أشعل صراعات هائجة بين المدافعين عن الأرثوذكسية داخل كل تراث ديني، وبين المؤرخين الوضعيين المسلّحين بالمنهجية الفيلولوجية من أجل تفحص النصوص القديمة ودراستها. وكان الصراع بين كلا الموقفين قد اندلع لأول مرة في الفكر الإسلامي على يد رينان عندما اتخذ مواقفه المعروفة بخصوص الساميين ثم بشكل أخص بخصوص الديانة الإسلامية والعلم. ثم رد عليه جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، ولكن ردهما لم يصل إلى عمق المستوى المطلوب، ولم يولِّد تلك التطورات التي حصلت في المسيحية[د] تحت اسم الأزمة الحداثية[1].

ليس من الضروري أن نتوقف هنا عند كل تلك المراحل والرهانات الخاصة بتلك المواجهة بين كلا الموقفين. من المعلوم أن هذه المواجهة لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا ضمن مناخ سياسي واقتصادي وفكري مختلف جداً عن مناخ القرن التاسع عشر. إن تعبير «يقظة الإسلام» مثير هنا وملفت للانتباه. وذلك لأنه يعبر عن حجم القوة السياسية لحركة الاحتجاج الإسلامية وعن ردود الفعل العنيفة والفجة وغير الصحيحة من الناحية العلمية أو الفكرية. أقصد بذلك ردود فعل الطبقات السياسية والأوساط العلمية في «الغرب» على هذه «الصحوة الإسلامية»[ذ].

سوف نذكِّر هنا، من أجل ما سيتلو من حديثنا، بالفتوحات التي حققها علم التاريخ بفضل المكتسبات الجديدة للعلوم الاجتماعية كعلم الألسنيات والسيميائيات والانتربولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. إن أعمال بول ريكور مثلاً فيما يخص الزمن

والحكاية(س) تزحزح بشكل حاسم تلك التناقضات والصراعات الكلاسيكية المعروفة بين الإيمان/ والعقل، أو الأسطورة/ والتاريخ. إنها تزحزحها عن مواقعها التقليدية لكي تنقلها إلى فضاء جديد للمعقولية وفهم العامل الديني داخل الحركية الاجتماعية ـ التاريخية، ثم فهم التاريخ الواقع تحت ضغط العامل الديني. وكل ذلك سوف نعود إليه فيما بعد.

أما مفهوم تاريخ النجاة فهو مسيحي أساساً. وقد وضعته التيولوجيا الكاثوليكية ثم البروتستانتية في قلب التعاليم والعقائد التي تشكل الإيمان المسيحي. فالنجاة في الدار الآخرة هي الموضوع الأساسي للأمل أو الرجاء. والأمل نفسه يعتبر بمثابة القيمة اللاهوتية (أو التيولوجية) الثانية. إن البحث عن النجاة والأمل بالخلاص الأخير والنهائي من كل المخاوف والقلق والحصارات والنواقص والتوترات من أجل التوصل إلى امتلاء الحياة الأبدية الخالدة مع الله ورغدها، أقول إن كل ذلك يتناسب مع حجم الضغط الهائل الذي تمارسه الخطيئة الأصلية على وعي الإنسان المسيحي(ش). وهذه هي المسألة الرهيبة التي شغلت وعي القديس أوغسطين. ثم شغلت بعده بعدة قرون وعي لوثر على الرغم من ثورته ضد السيادة العقائدية الكاثوليكية. فهو قد راح يلح على المسألة الحيوية الأساسية ويطرح بكل قلق ولهفة السؤال التالي: «كيف يمكنني أن أنقذ نفسي؟». وقد راح كالفان من بعده يعلم كيف يمكن التسبيح بحمد الله وعبادته لكي يستحق المرء النجاة الأبدية عن طريق عفو الوسيط والإيمان به: أي يسوع المسيح (المخلِّص).

فيما يخص الإسلام نلاحظ أن الكلمة القرآنية التي تقابل مفهوم الخلاص في المسيحية هي كلمة: **النجاة**. وقد ذكرت مرة واحدة في القرآن في سورة غافر، الآية (٤١): ﴿ويا قوم ما لي أدعوكم إلى النجاة وتدعونني إلى النار﴾. ولكن هناك صيغ أخرى من الفعل «نجو»، وقد وردت في القرآن (٨٤) مرة ولكن بمعنى الخلاص من خطر قاتل. نضرب على ذلك مثلاً النجاة من خطر الطوفان. وهي نجاة تذكر غالباً للتذكير برعاية الله للطيبين وعنايته بهم. وهذا المعنى لكلمة **نجاة** مؤكّد عليه من خلال الاستخدام المتكرر أيضاً للكلمة المضادة **هلاك** (ذكرت (٦٨) مرة في القرآن). والإنسان يخسر هذه الحياة والحياة الآخرة بحسب تقيده أو عدم تقيده **بالعهد** أو **الميثاق** الذي يربط بين الخالق ومخلوقه منذ آدم. بمعنى أن الإنسان مطالب بالتقيد الصارم بما أوصى به الله وبالطاعة الممتنة والشكورة **للحدود** المثبَّتة من قبل الوحي والموضحة من قبل النبي. وهو مطالب بكل ذلك كعرفان بالجميل مقابل النعم التي

أنعم بها الله على الإنسان من أجل هدايته ورفعه إليه في الدار الآخرة. إن طاعة الله ورسوله تمثل نداء ملحاً ومتكرراً يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره.

وهكذا تتشكل علاقة محددة تماماً تتمثل بنعم الله من جهة/ وطاعة الإنسان من جهة أخرى. وهذه العلاقة متضمَّنة في كلمة إسلام بحسب المعنى القرآني لها، هذا المعنى الوارد في سورة آل عمران، الآية (٦٧): ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً[٢] وما كان من المشركين﴾. فكلمة مسلم هنا تعني ذلك القبول العفوي والطوعي والمتلهف بل وحتى العاشق لكل ما تأمر به إرادة الله وتعلمنا إياه. إنها لا تعني إطلاقاً الاستسلام لسلطة حتمية أو الخضوع المؤذي للإكراهات والقيود[ص]. وإنما هي تعني تلك الاندفاعة العفوية، اندفاعة الشكر والعرفان بالجميل تجاه إله طيب يدعو الإنسان إلى تقليده والسير على هداه.

إن بنية الميثاق في القرآن كما في التوراة والأناجيل تمثل الإطار وطريق المرور الإجباري من أجل أن تتحقق شروط النجاة في الدار الآخرة. بمعنى أنه أياً تكن درجة الخلافات كبيرة بين الإسلام والمسيحية فيما يخص البلورة اللاهوتية للنجاة، فإنه يبقى صحيحاً القول بأنه بالنسبة إلى كلا الدينين المذكورين (وبالنسبة إلى اليهودية أيضاً) فإن المسار الأرضي هو الذي يوصل كل إنسان إما إلى النجاة وإما إلى الهلاك. وهكذا يمكننا عندئذ أن نتحدث في كلتا الحالتين عن تاريخ النجاة لأن هذا التاريخ يتضمن بالضرورة سلسلتين من المبادرات. وهما بدورهما متضمَّنتان في الزمن الروحي والكيفي أو النوعي للميثاق. هناك سلسلة أولى من الأحداث التي أشارت إلى تدخل الله في وجود البشر. ونحن نعلم أن القرآن يلخص كل هذه الأحداث مع التركيز بشكل خاص على العلاقات مع بني إسرائيل. كما ويركز على شخص يسوع ابن مريم ورسالته، وعلى الشعوب التي هلكت لأنها عصت. وأخيراً فإنه يركز على الوحي الذي أُنزل على محمد خاتم الأنبياء. وفي الحكايات الأسطورية (أو القصص كما يقول القرآن) تتجسد تلك المنهجية التربوية التي استخدمها الله لكي يصبح حاضراً في وجود الإنسان وقابلاً لأن يُعرَف من قبله. ومجمل هذه القصص هو الذي يتيح لنا تشكيل تاريخ واسع للنجاة. وهذا التاريخ هو الذي أصبح الإطار الذي يتطور فيه التاريخ الأرضي والزمني المتسلسل والوقائعي للبشر. وضمن هذا المنظور ليس هناك من خلاف بين تيولوجيات التاريخ المستخلصة من التوراة والأناجيل والقرآن (بشرط أن تستخرج بدون أحكام مسبقة، دوغمائية أو عقائدية). والخلافات التي لا تزال تفرق حتى الآن بين هذه الطوائف التوحيدية الثلاث تعود في الواقع إلى اختلاف

السياقات الثقافية والسياسية التي تشكلت فيها الأنظمة التيولوجية لغايات تبجيلية من أجل حماية كل طائفة واستبعاد الطائفتين الأخريين من النجاة والخلود الأبدي. ووحده النقد الحديث للخطابات التيولوجية المشكّلة على هذا النحو يتيح لنا أن نسترجع البنية الأصلية للميثاق وتيولوجيا التاريخ المشتقة منها ضمن إطار الخطاب النبوي الأولي (أو الأصلي).

وأما السلسلة الثانية من المبادرات التي تملأ تاريخ النجاة في الدار الآخرة فهي تلك التي تخص أجوبة الإنسان وتصرفاته في هذا العالم وعلاقته مع بنية الميثاق. ففي الواقع أن هذه البنية تمارس دورها كبنية لتلقي كل ما ينجزه البشر وتقييمه، إما على طريق الطاعة، وإما على طريق المعصية: أي الرفض على طريقة الشيطان. وهناك شعوب أو أقوام أطلق عليها الحكم سابقاً بحسب المنظور القرآني أو التوراتي. ولن نتوقف هنا طويلاً عند التنقيحات والتصحيحات والتعميمات التي أُدخلت لاحقاً من قبل علماء الكلام من أجل جعل الوعد بالنجاة كونياً عاماً. وإنما الشيء الذي يهمنا هو إعادة موضعة القرآن داخل المنظور المزدوج لتاريخ النجاة والتاريخ الواقعي المحسوس في آن معاً.

وإذا كانت النجاة الأبدية تشمل كل نواحي الإنسان وكل الأهواء المشبوبة والنواقص والقيم والآمال التي تشكّله، فإن التاريخ المثالي لهذه النجاة ينطبق على كل البشر بمن فيهم أولئك الذين يرفضونه صراحة. إنه ينطبق على الجميع بشرط أن يكون مباشراً ومقوداً من قبل الله. وهنا بالضبط تنغرس جذور الحرب المقدسة وتُخلَع عليها المشروعية (**الجهاد**). نقصد بهذه الكلمة معناها القرآني الموجَّه ضد أولئك الذين يريدون أن يقضوا بواسطة العنف على بنية الميثاق نفسها. وهنا أيضاً تتموضع تلك الضربة التاريخية الكبرى التي أحدثتها الثورات السياسية في أوروبا أولاً. فهي قد أحدثت **القطيعة** مع بنية الميثاق بشكل عنيف ونهائي على ما يبدو (هل هو نهائي حقاً ولا مرجوع عنه؟). وعن ذلك تولّدت الجمهورية العلمانية ودولة القانون الديمقراطية والسيادة الشعبية التي أصبحت في آن معاً مصدراً للشرعية السياسية وللقانون الذي يضبط نظام المجتمع (النظام الجمهوري الفرنسي). لقد حصلت هذه القطيعة في المجتمعات الأوروبية المسيحية ليس لأن بنية الميثاق بإطار تجليها ووظائفيتها الأسطورية كانت قد نُقِضت فكرياً وعلمياً، وإنما لأن التجسيد السياسي والمؤسساتي الذي اشتقته الكنيسة منها قد ولّد مقاومة البورجوازية الرأسمالية ثم انتصارها. وهكذا فرضت نفسها منذ القرنين السابع عشر/ الثامن عشر نزعة إرادوية

حكومية واقتصادية وعلمية أحلّت فكرة التقدم محلّ فكرة النجاة الأخروية. وبدلاً من تلك الاستمرارية الروحية لله الذي يتجلّى ويفعل ضمن منظور تاريخ النجاة، جاءت الاستمرارية التاريخية للدولة القومية الحديثة التي أصبحت تمثل القائد الذي يهدي الأمة ويرفع شأنها. وهكذا أصبح الوعي البشري هو الذات السيدة والمستقلة التي تنتج كل معرفة وكل ممارسة. وقد شرعت هذه الذات أولاً بسلسلة من المهام السلبية. فقد راحت تتحرر من كل المفاهيم التي ترسّخ فكرياً وثقافياً بنيـة الميثاق: أي من مفهوم التراث، والوحي، والحرام (أو المقدس)، والفرائض الدينية، ورمزانية الخير والشر (بالمعنى المطلق للكلمة)، والقانون الكنسي أو القانون الديني، والأستاذيـة العقائدية اللاهوتية، الخ. . . وقد نتجت عن ذلك تلك الحركة الباحثة عن أصول ما انفكت تفلت أكثر فأكثر عن كل تحديد لـلأصل. وهكـذا راحوا ينشغلون بـوصف الوقائع المادية بكل طابعها الفجائي كأحداث تقع داخل تشتت زمني يتيح لها أن تكون معروفة، أو منقولة، أو منسيَّة، أو متحوّلة، أو مؤوَّلة. . . وهكذا تم قلب كل الممارسة المعرفية التي كان يعهدها البشر دون أن يأخذوا بعين الاعتبار القطاعات التي تشكل أغلبية المجتمعات (أقصد سكان الأرياف، والمزارعين، والرعاة، والبدو). فهؤلاء كلهم بقوا خارج (أو على هامش) الثورات السيـاسية والعقليـة التي قادتهـا النخبة البورجوازية أو البروليتارية (الشيوعية).

يلزمنا هنا القيام ببحوث تـاريخية طـويلة وصعبة لكي نبين كيف أن الصيغـة القرآنية لبنية الميثاق قد اتبعت أولاً المصير التاريخي نفسه الذي اتبعته صيغة الميثاق في المجتمعات المسيحية. فالدولة الامبراطورية أو الخليفية صادرت القوة الحيوية الروحية للخطاب النبوي من أجل أن تشكّل شرعية سياسية على غرار ما فعله الأباطرة والملوك في العالم المسيحي بعد أن خلعت عليهم الشرعية من قبل الكنيسة(ض). ولكن الشيء المختلف في الإسلام هو أن السيرورة السياسية والاقتصادية والثقافية التي أدت إلى انبثاق طبقة البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية في أوروبا كانت قد كُسِرت منذ القرن العاشر الميلادي ولم تُجبَر فيما بعد(ط). وبالتالي فلم يتح لأي بديل آخر أن يتشكل ضد النموذج الديني الذي استخـدم بنية الميثـاق والخطاب الألفي القديم دون أن يتمكن من الحفاظ على استمرارية سلطة الدولة وتوسعها. ثم تفككت هذه الدولة «الإسلامية» نفسها وحلّت محلّها سلطات محلية وإقليمية عديدة وهشّة في آن معاً. ثم حصل تبعثر عدد كبير من الجماعات العرقية ـ الثقافية وتناحرها فيما بينها. وكل هذه العوامل ساهمت في زيادة انتشار تاريخ النجاة الأخروي بشكل أسطوري،

وفي كل مكان. إن ظهور **الجبهة الإسلامية للإنقاذ** في الجزائر بعد أن قطع هذا البلد شوطاً لا بأس به نحو الحداثة لهو أكبر دليل على تبيان القوة الهائلة والمتكررة للنموذج الذي دشّنه القرآن ومحمد في المدينة بين عامي (٦٢٢ ـ ٦٣٢) للميلاد.

يمكننا أن نذكر هنا أيضاً الحركات المهدوية العديدة التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية منذ ابن تومرت (في القرن الثاني عشر) في المغرب الكبير وحتى كل أنواع المهدي الذين ظهروا في السنغال والسودان انتهاء «بالقادة التاريخيين» الذين قادوا الثورات الحديثة: كسوكارنو، وعبد الناصر، ومحمد علي جناح، وبورقيبة، وبومدين، والخميني، وصدام حسين، الخ... إن مصطلح «القادة التاريخيين» الذي كان قد استخدم كثيراً في الجزائر للدلالة على قادة حرب التحرير (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢) يبين بكل وضوح وجلاء آلية عمل وكيفية اشتغال الجدلية الايديولوجية ـ الدينية في الأوساط الإسلامية المعاصرة. ففيما يخص تلقيٍّ هذا المصطلح من قبل الجماهير الشعبية التي أصبحت شعبوية في أثناء السنوات الممتدة بين عامي ١٩٧٠ ـ ١٩٩٠، نلاحظ أن التركيز يتم على البعد الأسطوري ـ الديني المؤيَّد من قبل تاريخ النجاة الأخروي. وأما من ناحية «النخبة» السياسية المشغولة بالبحث عن مشروعيتها، فإن التركيز يتم على التاريخ الواقعي المحسوس للمجابهة بين القوى التحريرية/ والقوى الاستعمارية التي تستخدم كل وسائلها في الهيمنة والقمع. والواقع أنه يوجد نوع من التداخل بين كلا النظامين من الدلالة الإيحائية هذه. وهذا التداخل بينهما هو الذي يشكل اليوم المتخيَّل الاجتماعي كما يتجلَّى لنا من خلال الخطاب الإسلاموي الأصولي[3] وهكذا نتحقق عندئذ من أن مفهوم تاريخ النجاة الأخروية يتجاوز المضامين اللاهوتية التي يحددها له الفكر المسيحي. فهو يمتلك قوة متواصلة ومتكررة الحدوث داخل الأوساط السياسية والثقافية الأكثر تنوعاً. وهو الذي يحرك دائماً النضالات الجماعية الكبرى التي يصفها لنا علم التاريخ الواقعي المحسوس ويسردها عن طريق حذف البواعث الجبارة التي يؤبدها هذا الأمل بالنجاة الأخروية بالذات. فعلم التاريخ الوضعي هذا يترك هذه البواعث لاهتمام التيولوجيين (أو اللاهوتيين). هذا يعني أنه ينبغي على كتابة المؤرخ أن تأخذ بعين الاعتبار هذه البواعث المحذوفة وتعيد إدخال المعطيات المطموسة أو المستبعدة والمرميّة في ساحة ما هو لاهوتي داخل مجال اهتمامها. كما وينبغي على اللاهوتي أن يعيد تحديد معنى تاريخ النجاة الأبدية آخذاً بعين الاعتبار الأبعاد الخاصة بسوسيولوجيا الأمل في كل المجتمعات البشرية وعلى كل مستويات التطور التاريخي.

وهكذا ينبغي على المسيحيين أن يعترفوا بأن إلحاحهم على الخطيئة الأصلية من أجل تشكيل بنية «خصوصية» للنجاة في الدار الآخرة ليس إلا عبارة عن نموذج ثقافي وتأملي من أجل التنظير للقوة الكونية والمتكررة باستمرار للأمل. وبالعكس فإن انعدام المرجعية إلى الخطيئة الأصلية في الإسلام لم يمنع الأمل من أن يدفع الوعي الجماعي باتجاه النجاة الأبدية في الدار الآخرة ضمن إطار الميثاق.

الخطاب القرآني بصفته خطاباً نبوياً

هناك استراتيجيتان ذاتا أهداف متضادة تسجنان الخطاب القرآني داخل خصوصية مطلقة لا علاقة لها بأي شيء آخر. أولاهما استراتيجية المسلمين الذين قرأوه بصفته كلام الله ذاته، منطوقاً به صوتياً (ولكن ليس قواعدياً أو معنوياً أو أسلوبياً) من قبل النبي. وثانيهما استراتيجية غير المسلمين، وبالأخص يهود ومسيحيي المدينة، الذين رأوا فيه «تشبهاً كاذباً» للنبي نفسه الذي حاول تحريف الوحي «الحقيقي» الذي تلقاه أنبياء إسرائيل والذي تجسد بعدئذ بيسوع المسيح. وأما في الأوساط العلمانية الحديثة فإن «العلماء» المستشرقين يكتفون بنقل التحديدات الإسلامية والمسيحية واليهودية إلى لغاتهم الأجنبية كالانكليزية والفرنسية والألمانية دون أن يتعرضوا أبداً للمشاكل النظرية العديدة والصعبة التي تنطوي عليها ضمنياً كل التحديدات اللاهوتية الموروثة (بمعنى أن المستشرقين يتبعون الطريقة الوصفية والحيادية الباردة وينقلون الأشياء كما هي دون انخراط ابستمولوجي حقيقي).

إن التحليل الألسني (أو اللغوي) للخطاب الديني يتيح لنا أن نخرج من المآزق النفسية والنظرية المفروضة والمؤبَّدة حتى يومنا هذا من قبل الأنظمة اللاهوتية، والتي تعاقبت عليها منذ القرن التاسع عشر تلك الرؤيتان الايديولوجيتان «للإسلام» و«الغرب». وبعد القيام بهذا التحليل الألسني يمكننا أن نستخلص بعض الخصائص اللغوية المشتركة لما كنا قد دعوناه بالوظيفة النبوية. ولكن بما أن الدراسة الدقيقة لكل الخطابات الدينية المعروفة خارج الأديان التوحيدية لمَّا تتحقق بعد، فإننا سنكتفي هنا بتعداد الخصائص التالية: بنية العلاقات بين الأشخاص (أو الضمائر) داخل الجملة الواحدة أو النص الواحد (آية واحدة أو مجموعات آيات). التركيبة المجازية للخطاب الديني.. الزمكانية الأسطورية (أي البنية الأسطورية للزمان والمكان في القرآن مثلاً أو في الخطابات الدينية الأخرى). المنظور الأخروي للقيم المعنوية أو السيمانتية (أي مضمون الآيات الدينية مُقَابَلةً لها بشكلها وطريقة صياغتها البيانية).

لتوضيح كل ذلك دعونا نضرب مثلاً الآية الشهيرة التالية التي تحتل مكانة مركزية في الخطاب القرآني: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾. نلاحظ في هذه الآية وجود فعل أمر وثلاثة مفاهيم مشكِّلة لكل الخطاب القرآني. وهناك ضمير واحد للشخص الثالث، وهو يدل على الغَيْريَّة المطلقة (أو الاختلاف المطلق). وهناك اسم علم: الله، واسم عددي (أحد) يدل على الواحدية التي لا تتجزأ. وهذه المفاهيم الثلاثة تشكل دائرة توصيلية معنوية ترتبط حلقاتها عن طريق وسيط متضمَّن في فعل الأمر: قُلْ. وهذا الفعل يتكرر (٣٣٢) مرة في القرآن. والبنية الحوارية لمجمل الخطاب القرآني تتميز بالاستخدام المتعدد جداً للصيغ اللفظية الأخرى لفعل **قول** من مثل **قالوا** (٣٣١) مرة، **قال** (٥٢٩) مرة، **يقول** (٦٨) مرة، **يقولون** (٩٢) مرة، **القول** (٥٢) مرة، الخ. لكن صيغة الأمر هي الأكثر دلالة على ما نقول لأنها تموضع شبكة مؤلفة من ثلاثة أشخاص. وهذه الشبكة تحدد تخوم فضاء العملية التوصيلية ليس فقط في الخطاب القرآني، وإنما أيضاً في التجليات التوراتية والإنجيلية للخطاب النبوي. فهناك أولاً ناطق ـ مؤلِّف ـ مرسِل يدعى يهوه (لدى اليهود) أو الأب (لدى المسيحيين) أو الله (لدى المسلمين). وهو يتوجه بالخطاب إلى مخاطَب ـ مرسَل إليه ـ متلفِّظ بالكلام (أي النبي). وأما المرسَل إليه النهائي الذي تستقر عنده الرسالة فهو البشر (أي هم، أو كل البشر المدعوين للدخول في الميثاق). فإليهم كُلِّف النبي بتوصيل الرسالة إما على هيئة الشخص الثاني، وإما على هيئة الشخص الثالث في حالة الجمع (أي أنتم (المؤمنون)، أو هم (غير المؤمنين).

وفي شبكة فضاء التوصيل المشكلَّة على هذا النحو يتشكل المعنى الحقيقي والنهائي عن الله والعالم والإنسان والتاريخ. ويمكننا هنا أن نتحدث عن التشكل الأولي والأصلي المولِّد والمتعالي للمعنى. هذا المعنى الذي سوف يمارس دوره كمصدر لكل المعاني الثانوية المشتقة والمولَّدة من قبل البشر. إنه الأساس والمرجعية القصوى بالنسبة إليها. كما أن هؤلاء البشر يمثلون أبطال تاريخ أرضي لا يمكن فصله كما رأينا عن تاريخ النجاة الأخروي بسبب الطابع الفعال والدائم والتدخلي للخطاب النبوي. فبمجرد أن يتلو المرء هذا النص بحسب الطريقة الشعائرية للعبادات، أو بحسب المبادىء التفسيرية فإنه يدخل فوراً في فضاء العملية التوصيلية المدشَّنة لأول مرة من قبل فعل الأمر: قُلْ(ظ).

أما التاريخ الوضعي فيرفض إطار عملية التوصيل وإنتاج المعنى هذه وعلاقتها

بالتصرفات المحسوسة للبشر، ويعتبرها مجرد وهم لغوي. ولكن هذا الموقف ليس مقبولاً إلا إذا أهملنا الطقوس الشعائرية والفرائض الدينية التي يستبطن بواسطتها كل فرد مؤمن ويتمثل جسدياً المثل العليا للمعنى الموجود في القرآن. أقصد بالفرد المؤمن هنا ذلك الشخص الذي ارتفع إلى مرتبة الذات الفاعلة للخطاب النبوي الشغّال باستمرار ضمن شروط معينة. فمن المعروف أن الخطاب النبوي ينتشر في الناس وينغرس في الصدور بفضل التكرار الشعائري أكثر منه بفضل التعاليم المنهجية العقلانية المنقطعة عن أي رياضة جسدية أو عن الرهانات العاطفية والمادية للحياة اليومية. وهذه الرهانات موجودة منذ التجليات الأولى (أو الانبثاقات الأولى) للخطاب النبوي. فالمحن الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية «للشعوب» التي اضطلع «الوحي» بمسؤولياتها تقدم اللحمة التاريخية المحسوسة «لكلام الله». ولكن الأحداث والقيم والبشر الذين ينسجون خيوط هذه اللحمة فقدوا صفتهم البشرية المحسوسة عن طريق التسامي والتصعيد والتحوير(٤). لقد رفعوا إلى مستوى مجازي ورمزي وقدوة نموذجية تشكل خصوصية أخرى متميزة من خصائص الخطاب النبوي.

إن الكشف عن التركيبة المجازية لكل الخطاب النبوي يعتمد على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلِّل. فهناك نظريتان في الواقع. هناك أولاً نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية. وهو ينتج عن طريق نقل المعنى «الحرفي» لكي يتحول إلى معنى «تصويري»: أي مجازي. وهناك النظرية الحديثة للمجاز، وهي لا ترسم حدوداً قاطعة إلى مثل هذا الحد بين «الواقعي» و«المجازي». وإنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها. كان الناقد الأدبي نورثروب فري قد برهن بكل وضوح على وجود مثل هذين النوعين من البلاغة المجازية في الخطاب التوراتي ـ الإنجيلي، وبشكل عام ومعمَّم (انظر كتابه: **الشيفرة الكبيرة، الأناجيل والأدب**، ترجمة سوي، ١٩٨٤. ولكن لا يوجد حتى الآن أي دراسة معمقة بالقدر نفسه ومطبَّقة على الخطاب القرآني. ولكن من السهل أن نبين بأنه يخضع للنوابض نفسها التي يخضع لها الخطاب التوراتي ـ الإنجيلي (انظر بهذا الصدد كتابي: «قراءات في القرآن»، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١.

أما الزمكان الأسطوري للخطاب الديني فإنه يختلف تماماً عن زمكان الكتابة التاريخية الحديثة. فكل الحكايات أو القصص التوراتية والقرآنية تفترض وجود هذا

الزمكان النوعي الذي يستعصي على كل تحديد جغرافي أو زمني حقيقي. وكنت قد برهنت على ذلك من خلال دراستي التحليلية لسورة الكهف (انظر كتابي المذكور سابقاً: قراءات في القرآن). وعلى الرغم من ذلك فإن التفسير الإسلامي قد اعتقد منذ البداية بإمكانية استخدام معطيات الجغرافيا وعلم التأريخ من أجل موضعة الأحداث والشخصيات المذكورة في الحكايات الأسطورية داخل زمكان واقعي قابل للحساب والقياس. وهكذا استطاعوا الكشف عن هوية أحد أبطال ملحمة غلغاميش باعتباره موسى وخادمه الخضر (هل الخضر هو إيليًا مثلاً؟).

وهكذا نجد أن التفسير التقليدي الموروث يتخذ موقفاً ثابتاً ومستمراً يتمثل في نفي الأسطورة وعدم الاعتراف بها، هذا في حين أنه يولِّد بدوره حكايات أسطورية أو أسطورية تاريخية(غ). إن هذا الميل لاتباع قراءة وضعية للخطاب الأسطوري يبلغ ذروته لدى الحركات الإسلاموية «الثورية» أو المتطرفة المنتعشة حالياً. فهي تعتبر القرآن كله بمثابة «الدستور الحديث» الذي ينبغي اعتماده لإدارة شؤون المجتمعات الإسلامية بالطريقة المثلى. وهذه القراءة لا تستبعد فكرة النجاة الأبدية في الدار الآخرة. ولا تستبعد الوعي الأخروي والآمال التي تحركه أو تنشطه. ولكن الشيء المستجد في الأمر هو حصول عدوى للنجاة الروحية من قبل النجاة الأرضية المعاشة والمتصوَّرة على هيئة إسقاط السلطات «الطغيانية» (أي الشيطان الأكبر الذي تحدث عنه الخميني).

إن قوة هذا التصور الأخروي الذي دشّنه الخطاب النبوي قد أثبتت قدرتها على التكرّر والتجدد والفعل المستمر في التاريخ. وقد برهنت على فعاليتها في الطوائف التوحيدية الثلاث من خلال المكانة الاجتماعية والايديولوجية المهمة التي يحتلها الأصوليون المتزمتون. ولا يكفي لتفسير هذه الظاهرة المستجدة حالياً أن ننظر إليها فقط من الناحية السياسية. أقصد بالظاهرة هنا تلك المواقف التي تتخذها حالياً بعض القوى الاجتماعية في كل من الأوساط اليهودية والمسيحية والإسلامية (بل وحتى الهندية في صراعهم ضد المسلمين). فالطاقة المحرِّكة الدينية الخاصة بالوعي الأخروي المغذّى من قبل انتظار النجاة الأبدية تختلط بالعواطف والمطالب السياسية التي تطالب بالمزيد من العدالة. ونحن نعرف أن هذه العدالة قد اختلّت وتأخرت أكثر فأكثر بسبب نظام اللاعدالة المفروض على العالم كله منذ القرن التاسع عشر نظراً للنمو الاقتصادي الصاعد لما يدعى حالياً بمجموعة السبعة (أي السبعة بلدان التي تسيطر على العالم اقتصادياً: امريكا، اليابان، ألمانيا، إنكلترا، كندا، فرنسا،

إيطاليا). فالمطالبة بالعدالة تشكل موضوعاً مشكِّلاً لكل الوعي الأخروي. و«صحوة العامل الديني» التي نشهدها ضمن السياق الدولي الناتج عن الحرب العالمية الثانية ليست في الواقع إلا عبارة عن إعادة إحياء لذلك الانتظار الألفي العتيق المتعطش للعدالة لدى كل الشعوب الواقعة كضحية للنمو الاقتصادي والاغتناء الذي حظي به جزء واحد فقط من كوكبنا الأرضي دون بقية الأجزاء الأخرى. صحيح أن مفهوم العدل قد تَعَلْمَن وتبلور في برامج سياسية بل وحتى في أعمال حربية وإرهابية. ولكنه لا يزال مرتبطاً بالغائية الأخروية بواسطة الخطاب النبوي الذي يستعير منه تعابيره وأنماط مشروعيته (أقول ذلك وأنا أفكر هنا بالاستشهادات المقتطعة من القرآن والحديث النبوي والمستخدمة من قبل الخطابات الإسلامية المعاصرة).

الوحي والثورات

من المعلوم أن الفكر الحديث يعطي الأولوية لمسائل الصلاحية والمشروعية في كل مرة تحصل فيها ثورة ما وتؤدي بشكل مفاجىء وعنيف إلى تغيير النظام الشرعي السابق. وقد أصبحنا نميِّز، على إثر ماكس فيبر، بين الصلاحية **النظرية** أو المعيارية التي تحاول ضبط الأسس الأنطولوجية والابستمولوجية للمعرفة، هذه الأسس التي يرتكز عليها النظام الشرعي، وبين الصلاحية **العملية** التي تكتفي بتقييم الفعالية الاجتماعية ـ السياسية للنظام الشرعي، أي عدد أولئك الذين يقبلون بالخضوع له لأنهم كانوا قد استبطنوا في دواخلهم واجب فعل ذلك.

من المعروف أن الأنظمة الديكتاتورية في كل العصور تكتفي عادة بالصلاحية العملية والفعالية الإجرائية دون أن تلقي بالاً لشروط استبطان واجب الطاعة من قبل البشر وأساليبه. فسواء أأطاعوها عن طيبة خاطر أم لا فهذا لا يهمها. المهم أن يطيعوها ويخضعوا لها. وبما أن الأمثلة التاريخية على الدول التي أجهضت الأمل الكوني بحلول عهد العدالة المثلى والنجاة الأبدية بالنسبة إلى الوضع البشري عن طريق القمع وتأبيد العنف، أقول بما أن الأمثلة التاريخية عليها عديدة جداً، فإنه ليمكننا الآن الانخراط في عملية تفكير نقدي جديد. يتركز هذا النقد على دراسة العلائق الكائنة بين الوحي كما كان قد فرض نفسه من خلال الأديان التوحيدية الثلاثة وبين الثورات التي انبثقت في مجتمعات أم الكتاب/الكتاب[٤] منذ الثورتين الإنكليزية والفرنسية وحتى الثورة الجارية حالياً في الاتحاد السوفييتي، هذا دون أن ننسى الثورة المدعوة إسلامية والتي أحدثها الخميني وجماعة الملاّ في إيران.

إن المقاربة التي أُقيمها بين الوحي والثورات ليست اعتباطية على الإطلاق. فهي تتيح لنا دراسة العلاقات الكائنة بين تاريخ النجاة الأبدية/ والتاريخ الواقعي المحسوس وتجبرنا على إعادة النظر بتلك القطيعة المعرفية، وليس فقط السياسية والتشريعية والمؤسساتية والثقافية التي أحدثتها الثورات الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر[ف]. ولكنه يبقى صحيحاً القول بأن الفكر الإسلامي الحالي له مصلحة أكثر من الفكر الغربي في إعادة التفكير بهذه القطيعة. وذلك لأن الفكر الغربي ما انفك يرافق بواسطة النقد كل المراحل التاريخية والمنعطفات السياسية والاقتصادية الخاصة بالتجربة الديمقراطية التي كانت قد أصبحت ممكنة بعد الثورات. ولكن يبقى صحيحاً القول أيضاً بأن عملية النقد التي قام بها الفكر الغربي لا تهتم بما فيه الكفاية بكل معطيات التاريخ المقارن للمسارات المقطوعة خارج أوروبا الغربية أو التي حصلت تحت ضغط هيمنتها الاستعمارية. والآن اتسعت المناقشة لأول مرة لكي تشمل المثال الإسلامي ولكن ليس دون صعوبات أو محاولات استبعاد احتقارية أو أخطاء ايديولوجية أو استراتيجيات هيمنة تحاولها كل الجهات المتواجدة على الساحة[ق].

وفيما وراء كل القطيعات التي يدرسها المؤرخ وعالم الاجتماع وعالم النفس والفيلسوف، فإنه يمكننا أن نتحدث عن الوظيفة الثورية للوحي وعن القوة الموحية والكاشفة للثورات. ونحن نقصد بالوحي هنا مجمل النصوص المجموعة في مدوَّنات مُعلَنة كصحيحة من قبل كل طائفة، وبالتالي فهي مغلقة ونهائية لأنه لم يعد ممكناً أن نضيف إليها شيئاً آخر أو نحذف منها أي شيء أو نعدل فيها بشيء.

وكل هذه النصوص تمثل الخطاب الديني بكل الخصائص التي ذكرناها سابقاً. ومن وجهة نظر تاريخ الفكر فإن خطاب الوحي كان دائماً يطرح أفكاراً ومفاهيم ورؤى ثورية للعالم بالقياس إلى الرؤى والأنظمة الشرعية أو القيم السابقة أو المعاصرة. ذلك أن الوحي هو كلام متجه نحو الفعل والممارسة. إنه يؤثر على تاريخ البشر بشكل دائم وفعال لأنه يقدم حلولاً عملية للحالات القصوى للوضع البشري. نقصد بالحالات القصوى هنا: الحياة، الموت، العدالة، الحب، السيادة (أو الهيبة) الشرعية، السلطة الظالمة، العلاقات الاجتماعية، التعالي، الخ.

إن القرآن يلبي كل هذه الحاجيات ويملأ كل هذه الوظائف على أفضل وجه. فهو قد انتشر في أوساط عديدة ومجتمعات متنوعة. وقد برهنت هذه البيئات الثقافية والتاريخية الأكثر تنوعاً على صحة أجوبته ونماذجه العليا، ورمزانيته، وقوته

الاحتجاجية ضد القيم المزيفة والسلطات الجائرة والتصرفات الفاسدة(ك). وكل هذه الخميرة الثورية ولّدت آثاراً إيجابية أو سلبية بحسب درجة الحقيقة أو الصحة التي قدمها المفسرون وتفسيراتهم. ومن المعلوم أن كل المفسرين كانوا مشروطين بظروف ثقافية وسياسية واجتماعية محددة تماماً. وقد خدموا في الغالب السلطات المهيمنة أكثر مما خدموا اليوطوبيا المتعلقة بالبحث عن النجاة الأبدية، باعتبار أن هذا البحث ينبغي أن يشكل أفق الفكر والسلوك في آن معاً.

إن النقد الوضعي للدين بصفته مؤسسة وبنية سلطوية قد قلّل من الأهمية الثورية للدين وحطّ من قدرها وهمّشها، هذا إذا لم يكن قد حذفها تماماً. فمن المعروف أن كل نضال الثورات العلمانية في أوروبا كان موجهاً ضد المؤسسة الكهنوتية التي صادرت لوحدها ذروة الهيبة أو السيادة العليا التي تخلع المشروعية. كما وصادرت كل السلطات من سياسية واقتصادية وثقافية. وكان الفصل بين الكنيسة والدولة قد أدى إلى رمي كل التراثات الدينية ومصدرها الأساسي (الوحي) في دائرة البالي، القديم، المستهلك.

وفي الوقت نفسه راحت كل الثورات العلمانية أو الدنيوية تستعيد النوابض الكبرى للانتفاضات البشرية. نقصد بالنوابض الكبرى هنا الدوافع المحركة للبشر: كالوعد بالعدالة، والحرية، والرفاهية، والإخاء، والشرعية، وتحرير الوضع البشري. وهنا يحصل التحالف ضمن منظور الخلاص النهائي (أو النجاة النهائية). ولكنه لم يعد تحالفاً رمزياً بين الإله الطوباوي والمخلوقات المدعوة لطاعته، وإنما أصبح عبارة عن عقد اجتماعي بين الشعب السيّد والمستقل الذي يمثل المصدر الكلي لكل شرعية، وبين ممثلي الشعب المنتخبين والمفوضين بتنفيذ برنامج سياسي يلبي الحاجيات والآمال(ل). دون أن ندخل في التفاصيل سوف نقول هنا بأن خطاب الوحي لا يزال يحتفظ بغنى رمزي يشحذ الفكر عندما نتصدى لإطلاق حكم ما على القيمة الروحية والأخلاقية والفلسفية والقانونية. وبالتالي فإن الوحي كخطاب نبوي ذي بنية أسطورية وتحويلية رمزية للحالات المعاشة أو المحتملة للوجود البشري لم يُتَجَاوَز من قبل الثورات الحديثة. ولكن الوحي كمصدر لتأسيس النظام الشرعي والقيم الأخلاقية المتشكلة والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة سلطة الدولة فإنه قد أصبح بالياً مستهلكاً ومُتَجَاوَزاً من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة(م). في الواقع أن التقنيات التأويلية المستخدمة من قبل الفقهاء والمفسرين بالأمس واليوم تعتبر لاغية وغير مقبولة من قبل الإجماع العلمي الحديث. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذين

الجانبين أمكننا البرهنة على أن الثورة المدعوة إسلامية في إيران تبتعد في آن معاً عن الوحي بصفته خطاباً نبوياً، وعن الثورة بصفتها انتقالاً إلى مشروعية جديدة للفكر والممارسة وتشكل تقدماً بالنسبة إلى الوضع البشري(ن). والدليل على ذلك هو أن الفكر النظري الذي يربض خلف الثورة المدعوة إسلامية لا يطرح أي تساؤل على مدى الصلاحية اللاهوتية للنظام الشرعي الإسلامي الذي شُكِّل في العصور الوسطى من قبل الفقهاء والمتكلمين. كما ولا يطرح أي تساؤل على مدى صحة المبادىء التبريرية التي أدخلتها الثورات الحديثة منذ القرن الثامن عشر. فحكومة الفقيه أو «ولاية الفقيه»(٥) كما كان الخميني قد حدّدها ومارسها قد أغلقت النقاش فيما يخص مبدأ التبرير أو المشروعية، هذا في حين أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي قد تركها مفتوحة. يضاف إلى ذلك أن رفضه الايديولوجي «للغرب» قد أدى إلى الحرمان من كل المكتسبات الإيجابية للعقل النقدي الحديث، هذه المكتسبات التي لا يمكن لأحد أن يتجنبها أو يتصرف وكأنها غير موجودة.

وهناك معيار آخر لتقييم الثورة المدعوة إسلامية تقدمه لنا المكانة القانونية المحدَّدة للمرأة ثم بشكل عام للمسلمين الآخرين المعتبرين غير أرثوذكسيين (أي غير صحيحين أو «هراطقة»). وهاتان المسألتان هما المعيار الرائز والأساسي لتحديد مدى الصلاحية النظرية والعملية للنظام «الثوري» المذكور أو عدم صلاحيته. والآن ماذا يمكن أن نقول عن الثورات التي نعتناها بالحديثة؟ للجواب عن هذا السؤال ينبغي أن نستعيد كل مسألة الحداثة ونسترجعها ضمن منظور تاريخي يعود حتى إلى الأزمنة البعيدة للوحي. كما وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل التعاليم التي قدمتها لنا الانتربولوجيا الحديثة التي ابتدأت بالكاد تتمايز عن علم خصائص الشعوب بكلا شقيه: الاتنوغرافيا والاتنولوجيا.

سوف أكتفي هنا بتسجيل الحقيقة التالية: لقد أُنجزت في أوروبا الغربية وليس في أي مكان آخر في العالم عملية الانتقال من «العالم المغلق إلى الكون اللامحدود» بحسب تعبير عالم الابستمولوجيا الفرنسي أليكسندر كوايري. وقد حصلت هذه العملية بدءاً من القرن السادس عشر (ويمكن اعتبار عام ١٤٩٢ نقطة علاَّم جيدة بهذاالخصوص). وبدءاً من ذلك التاريخ حصلت أيضاً عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق(ه) والمرتبط بالميثاق الإلّهي والمغذَّى بالأمل بالنجاة الأبدية(٦)، إلى مرحلة الذات السيدة والمستقلة عن كل قوة خارجية والحرة في اختيارها وتقرير مصيرها.

وكانت فرنسا البلد الأوروبي الوحيد الذي أدت فيه الثورة الكبرى إلى اتخاذ قرارات قانونية جذرية (كقانون الفصل بين الكنيسة والدولة، وكقانون مبدأ علمانية الدولة). ولكن حتى هناك فإن الفكر المسيحي لا يزال مستمراً في التمايز، بل وحتى في معارضة مبدأ تبرير النظام الشرعي المفروض بعد عام ١٧٨٩. نضرب على ذلك مثلاً ما حصل بتاريخ (٢ كانون الأول/ديسمبر من عام ١٩٨٩ عندما رفض الكاردينال لوستيجر المشاركة في الاحتفال الرسمي لنقل رماد الكاهن غريغوار إلى البانتيون (مقبرة العظماء). ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن تلك المناقشة الرسمية الدائرة عن فلسفة الشخص البشري، هذه الفلسفة الموجودة ضمنياً في إعلان حقوق الإنسان والتي لا تزال تثير آراء متمايزة لدى كلا الطرفين: العلماني والمسيحي. ففي الناحية المسيحية لا يزالون يتحدثون عن الخطيئة الأصلية والنجاة الأبدية للشخص البشري بواسطة المسيح المخلِّص. ومفهوم الشخص البشري لا يتطابق كلياً هنا مع مفهوم المواطن[٦].

وهناك أيضاً محاجة ضد الثورات الحديثة التي شهدتها أوروبا، وهي محاجة جامدة ومتكررة لا تحول ولا تزول. وقد فرضت نفسها منذ قرنين في أوروبا ذاتها، وهدفها نقد الثورات التي حصلت (وبخاصة الثورة الفرنسية) والدعوة للعودة إلى الحالة السابقة أو النظام القديم. وهناك محاور ثلاثة أساسية تتكرر في هذه «البلاغة الرجعية»[٧]. وأولها موضوع الآثار الضارة أو الشاذة التي درسها عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون بشكل جيد. والمقصود بذلك أن كل ثورة تولد عادة آثاراً مضادة لمقاصدها ونواياها الأولية. كما أنها آثار تفلت من يد أصحابها فلا يعودون قادرين على السيطرة عليها. فمثلاً نجد أن الثورة الأكثر ليبرالية (أي تحررية) تؤدي أحياناً إلى عكس النتيجة: أي إلى تقوية السلطات القمعية. وثانيها الموضوع المرتكز على عدم جدوى التغيير أو طابعه الوهمي. وأصحاب هذا الاتجاه يقولون: «كلما تغيرنا، كلما كان الشيء نفسه». والدليل على ذلك هو أن قانون التصويت العام قد أدى إلى تقوية سلطة الأعيان «والنخبة». وثالثها موضوع عدم التلاؤم بين الديمقراطية/والاشتراكية، أو بين الاشتراكية/والحريات. . .

إن جو المماحكات الايديولوجية والتنافس السياسي الذي تغذّيه باستمرار الأدبيات البلاغية «لليسار» و «اليمين» في بلدان الديمقراطيات الليبرالية لا يفسح المجال لتفحص الرهانات الدائمة المذكورة والمعاشة بشكل مختلف في بلاغيات تاريخ النجاة المشتقة هي بدورها من الخطاب النبوي. وهنا نرتطم بالحدود القصوى،

الفكرية والإنسانية، التي يتوقف عندها اليوم وفي كل مكان كلٌّ من الفكر الفلسفي والأجوبة السياسية والدينية عن خللنا المعنوي واضطراباتنا السيمانتية.

فالقرآن الذي يرفع رايته المسلمون اليوم بصفته جواباً نهائياً ومؤكداً على التحديات الراهنة (تحديات تاريخهم الخاص) وعن التحديات التي يواجهها كل البشر أيضاً، أقول إن القرآن نفسه لا يمكنه أن يفلت من مواجهة التجربة الراهنة لمحدودياتنا البشرية. وحتى الفيزيائيون أصبحوا يتحدثون عن ذلك الثقب الأسود لطاقة لا نهائية لا يستطيعون فهمها وتفسيرها. مَثَلُهم في ذلك مثل نقاد الفن الذين يتحدثون عن النور المبهر الذي يفوق الوصف. ذلك النور المشع أو المنبثق كقوة داخلية عن أحذية فان غوغ. إنها قوة قسرية تفرض نفسها فرضاً ولكنها تجلّ عن التسمية.

في الواقع أن الثورات الحديثة قد أدت إلى قطيعة أكثر خطورة وتهديداً من كل القطيعات الأخرى، لأنها تؤثر على إنتاج المعنى وتوصيله والاعتراف به. لقد أدت إلى كسر التحالف بين الكلمة والعالم(ي). ونحب أن نقول هنا ما يلي: في مواجهة كل هذه الكتب التي تفكك النصوص والأعمال من كل نوع وفي غالب الأحيان بشكل ثرثار كم يمكننا أن نجد فيها حكايات أسطورية تحوّر فيها الكلمة العالم لكي تموضعه في الوعي الداخلي للذات (أي في القلب بحسب لغة القرآن، هذا القلب الذي تجري فيه عملية التعقل بالمعنى القرآني للكلمة وذلك على غرار الخطاب النبوي: **يعقلون، تعقلون**).

إن هذه المسألة تشكل في الوقت ذاته أفقاً للتفكير وبرنامجاً للبحث من أجل التوصل إلى ممارسة تاريخية أخرى بواسطة نماذج سياسية مختلفة عن تلك التي شهدناها والتي نعرف الآن مدى محدوديتها ومآزقها. وهكذا نتوصل إلى تجاوز الانتقادات الجدالية والثرثارة وكذلك الدروس الزهيدة التي يلقيها علينا الخطاب المهيمن للغرب. أقصد بذلك الديمقراطيات النموذجية التي تلقي الدروس بكل أستاذية وعنجهية على المجتمعات الفقيرة والمعذبة والمهشّمة التي تُركت لحالها تتخبط في مشاكلها بعد أن هيمن عليها الاستعمار الغربي بشكل كامل منذ القرن التاسع عشر.

ينبغي أن نتعلم شيئاً جديداً: ينبغي أن نعرف كيف نعيش تاريخاً متضامناً تكون فيه كل الشعوب متضامنة لكي نفتح صفحة جديدة في التاريخ، ولكي نعيد التفكير جذرياً بمسألة النجاة أو الخلاص.

هوامش المؤلف

(١) للمزيد من التوسع حول هذه النقطة انظر المرجع التالي:

- **E. Poulat: «Histoire, Dogme et Critique dans la Crise Moderniste»**, Casterman, 1979.

إميل بولا: **«التاريخ والعقيدة والنقد في الأزمة الحداثية»**، منشورات كاسترمان، باريس، ١٩٧٩.

(٢) من أجل التفسير التاريخي لهذين المصطلحين انظر:

- **Andrew Rippin:** «RHMN and the Hanifs», in **Islamic Studies** presented to Charles J. Adams, Bull, 1991, p. 153 - 168.

«رحمان وحنيف» في مجلة الدراسات الإسلامية المهداة إلى تشارلز. ج. آدامز، عدد ١٩٩١، ص ١٥٣ - ١٦٨.

(٣) انظر تحليلي للتصورات المتشكلة داخل الخطاب في مقالتي: «الإسلام في التاريخ». وهي منشورة في كتاب **«التفكير بالإسلام اليوم»**، الجزائر، ١٩٩١.

(٤) للمزيد من التوسع حول هذا المفهوم المفتاحي الذي أقترحه من أجل إعادة القراءة النقدية انظر دراستي الموجودة في هذا الكتاب.

- **M. Arkoun:** «Le concept de sociétés, du Livre-livre», in **Mélanges**, Claude Geffré, Cerf, 1992.

محمد أركون: «مفهوم مجتمعات أم الكتاب/الكتاب». **«متفرقات»** مهداة إلى الأب كلود جيفري، منشورات سيرف، باريس، ١٩٩٢. (الدراسة مترجمة في هذا الكتاب).

(٥) انظر: أ.أ. ساشيدينا، **الحاكم العادل في الإسلام الشيعي**، مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٨٨.

- **A.A. Sachedina: The Just Ruler in Shi'ite Islam,** Oxford University Press, 1988.

(٦) ينبغي أن ندخل هنا التصحيحات الضرورية عندما نتعرض لدراسة المجتمعات البشرية التي لم تلمسها ظاهرة أم الكتاب/الكتاب.

(٧) انظر المرجع التالي: **«قرنان من البلاغة الرجعية»**، فايار، ١٩٩١، لمؤلفه ألبير.و. هيرشمان.

- Albert O. Hirshman: **«Deux Siècles de Rhétorique Réactionnaire»**, Fayard, 1991.

هوامش المترجم وشروحاته

(أ) الدراسات العلمية المكرّسة في الغرب لخطاب الوحي تستبعد القرآن من ساحتها وتركز جهودها على التوراة والأناجيل فقط. وهذا موقف قديم في الغرب لا يعترف للقرآن بمكانة خطاب الوحي. وأحد نضالات محمد أركون يكمن في وضع حدّ نهائي لهذا الاستبعاد التاريخي وتطبيق الدراسة العلمية والتاريخية على القرآن مثلما هو مطبق على الوحي اليهودي والمسيحي. لكن هدف أركون يذهب إلى أبعد من ذلك. فهو يريد موضعة الخطابات الثلاثة للوحي ضمن منظور مقارن لفهمها بشكل أفضل - فهم لغوي وتاريخي وانتربولوجي. ثم لتبيان تاريخيتها وأصلها المشترك على الرغم من تنوعها، وبالتالي عدم جدوى احتكار كل واحد منها للحقيقة المطلقة دون غيره. فهذه مماحكات تيولوجية (أو لاهوتية) تشكلت في القرون الوسطى وشغلت مؤمني الأديان الثلاثة طيلة قرون وقرون، ولا تزال. وهذا هو المنظور التقليدي واللاتاريخي للوحي. ومن الواضح أن أركون يريد أن يفككه أو يخرج منه لكي يفسح المجال لفهم آخر للوحي، ولكي يفسح المجال لتأسيس فكر ديني آخر.

(ب) يفرق أركون بين العلمانية المنفتحة على كل أبعاد الإنسان وبين العلمانوية النضالية الحامية السائدة في فرنسا منذ القرن التاسع عشر. فالوضعية اعتقدت على إثر أوغست كونت أن المرحلة الدينية من تاريخ البشرية قد انتهت بمجيء عهد العلم، وبالتالي فلا داعي للاهتمام بالدين أو دراسته منذ الآن فصاعداً. في رأي أركون أن الدين يشكل أحد أبعاد الإنسان ولا ينبغي أن يستبعد من مجال الدراسة. بالطبع فهو يتفق مع المنظور العلماني في منع الطريقة التقليدية أو التبشيرية الطائفية في المدارس والجامعات لأنها تشحن النفوس وتلهب الحساسيات الطائفية بين التلاميذ (يهودي. مسيحي، إسلامي)، أو حتى بين (الكاثوليك والبروتستانت، أو بين السنة والشيعة داخل الدين الواحد...). ولكنه لا يرى أي مانع من دراسة الأنظمة الدينية واللاهوتية ضمن منظور تاريخي وعلمي مسؤول كما يفعل هو في جامعة السوربون، أو كما يفعل كبار الباحثين في مجال تاريخ الأديان في الجامعات الألمانية خصوصاً. فالجامعات الألمانية لم تحذف اللاهوت (أو التيولوجيا) من أقسامها كما فعلت الجامعات الفرنسية.

(ت) هناك فرق بين مفهوم المواطن (Le Citoyen) ومفهوم الشخص البشري (La Personne). فمفهوم المواطن يدل على الفرد العائش في المجتمع والذي يساهم في حياته السياسية. إنه ذو صفة قانونية ودستورية بالدرجة الأولى. أما مفهوم الشخص فذو طابع روحي وأخلاقي بالدرجة الأولى. إنه مستقل عن

مفهوم المواطن من حيث كونه يحمل رسالة روحية بين جوانحه. ولكن الشخص يظل مواطناً أيضاً بالطبع

(ث) بمعنى أن «الحقائق» السوسيولوجية الضخمة تفرض نفسها بشكل غير قابل للنقاش وتمنع بالتالي من الحفر عن الحقائق الحقيقية. فالمجتمع إذا ما آمن بفكرة ما فرضها كحقيقة غير قابلة لأي اعتراض حتى لو كانت مضادة للحقيقة التاريخية أو العلمية بشكل صارخ. وكل مجتمع بحاجة إلى أحكام مسبقة يعيش عليها ويفرضها كحقائق على الجميع. ثم تجيء لحظة تحصل فيها عملية الصدام بين الفكر الحر وبين هذه الحقائق السوسيولوجية الضخمة. وقد حصلت هذه اللحظة في الغرب منذ ظهور النقد التاريخي للنصوص المقدسة في القرن السابع عشر، وبخاصة الثامن عشر والتاسع عشر. ويبدو أن أوانها قد حان بالنسبة إلى الإسلام. ومحمد أركون يرفع راية هذا الاتجاه اليوم ويتحمل مسؤوليته بكل جرأة وشجاعة. ويرى فيه الحل بالنسبة إلى الفكر الإسلامي والمجتمعات العربية والإسلامية بمجملها. لكن المعركة سوف تكون حامية وهائجة. هذا أقل ما يمكن أن يقال.

(ج) بمعنى أن الغربيين سوف يستمرون في احتقار المسلمين ما داموا نائمين على قناعاتهم التقليدية ورافضين أن يضعوها على محك النقد والدراسة العلمية الحديثة مثلما فعلوا هم بالذات. إنهم يعتبرونهم متخلفين وخارج دائرة التاريخ والحداثة بكل بساطة. ولكن إذا ما قبل المسلمون بأن ينفضوا الغبار عن ذاتهم التاريخية وأن يضعوا تراثهم على محك النقد التاريخي فإن الغربيين سيكفّون عن احتقارهم أو اللامبالاة بهم، وسوف يضطرون إلى أخذهم بعين الاعتبار، لأن المسلمين عندئذ سوف يصبحون مشاركين على قدم المساواة في تحمل مسؤولية البحث العلمي المعاصر. ولكن في الواقع هناك قطاعات يمينية في الغرب تتمنى أن يبقى العرب والمسلمون كما هم وحيث هم...

(ح) هذه هي ترجمتنا للمصطلح الفرنسي الذي اختاره أركون:
قابل للتعميم كونياً، أو قابل لأن يكون كونياً. (Universalisable) وعلى سبيل التواضع والحذر لم يشأ أركون أن يقول: كونياً. فطالما ادعى الكونية في السابق كثيرون ثم انكشفت الدعوة عن خدعة أو سراب. كل الثقافات تدّعي الكونية ولكنها في الواقع مغروسة في تربة الخصوصية مهما اتسعت أحلامها وإنجازاتها (بما فيها الثقافة الغربية الحالية). ولكن ذلك لا يعني أن كل شيء نسبي وأنه ينبغي أن نيأس من كل كونية. فالواقع أن الكونية تبقى أفقاً مفتوحاً أمامنا. وربما توصلنا إلى ذلك يوماً ما. وربما كان من الأفضل ألا نتوصل لكي نستمتع بالتعددية والخصوصيات المتنوعة.

(خ) بمعنى أن الحقيقة التاريخية تبقى نسبية على الرغم من دقّتها، فعلم التاريخ ينتمي إلى دائرة العلوم الإنسانية لا دائرة العلوم الدقيقة. وبالتالي فحقيقته ليست مطلقة وإنما هي تغتني باستمرار وتصبح أكثر دقة باستمرار. لقد عرف المؤرخون المعاصرون كيف يصبحون متواضعين على الرغم من كل الإنجازات التي حققوها، منهجياً ومصطلحياً، طيلة الفترة الأخيرة (انظر إنجازات «مدرسة الحوليات» الفرنسية مثلاً).

(د) التاريخ المستقيم (الخطي أو الوضعي) هو ذلك التاريخ السردي الذي نعرفه في المدارس والجامعات (مثلاً بالنسبة إلى فرنسا تاريخ الملوك والسلالات الحاكمة، أي التاريخ السياسي المتسلسل عصراً بعد عصر حتى الوقت الحاضر. وبالنسبة إلى العرب ـ المسلمين هو ذلك التاريخ الذي يبتدىء بظهور الإسلام ثم يتسلسل خطياً، وبشكل نازل، مروراً بالأمويين، فالعباسيين، فالسلجوقيين، فالأتراك العثمانيين، الخ...).
إن التاريخ الحديث لم يعد يكتفي بهذه الطريقة في كتابة التاريخ. فقد حلّ التاريخ البنيوي محل التاريخ الخطي والسردي المستقيم. بمعنى أنه أصبحت البنية الاقتصادية أو الاجتماعية أو النفسية تشغل اهتمام

المؤرخ مثلما تشغله الأحداث السياسية وأكثر. لم يعد التاريخ الحَدَثي الوقائعي هو المهم بقدر ما أصبحت البنية الكلية لفترة زمنية معينة والربط بين كل أبعادها هو المهم، أي الربط بين البنية الاقتصادية والبنية الاجتماعية والبنية السياسية والبنية الدينية، الخ. . . أصبحت كتابة التاريخ أفقية، كثيفة وغزيرة، بعد أن كانت عمودية، نازلة ومستقيمة كالخط أو كالخيط المتسلسل. للمزيد من الاطلاع على كيفية كتابة التاريخ بحسب المنهجيتين الوضعية والحديثة نحيل القارىء إلى الكتاب التالي:

- Guy Bourdé et Hervé Martin: Les Écoles Historiques, Seuil, 1983.

غي بورديه وهيرفي مارتان: «المدارس التاريخية»، منشورات سوي، باريس ١٩٨٣. وانظر بشكل خاص الفصلين السادس والسابع وما بعدهما.

ثم انظر أيضاً الكتاب التالي:

J. le Goff: «La Nouvelle Histoire», Paris, 1978.

جاك لوغوف (مع آخرين): «التاريخ الجديد» (كتاب شديد الأهمية).

(ذ) الصراع بين المستشرقين الوضعيين/والمسلمين التقليديين يشبه ذلك الصراع الذي حصل داخل أوروبا نفسها بين أتباع المنهج التاريخي، وبين جماعة الكنيسة، حراس الأرثوذكسية. في كلتا الحالتين يشعر المؤمنون التقليديون المطمئنون إلى حقائقهم العقائدية المسلَّم بها تسليماً بأن المؤرخين النقديين يعتدون عليهم بشكل غير مبرر. إنهم يعتدون على أعز ما عندهم، إذ يحاولون دراسته تاريخياً. من هنا رد فعلهم الهائج على المستشرقين وغيرهم. فبدل الصورة التقديسية والتبجيلية المشكَّلة عن فترة المسيح أو محمد يجيء النقد التاريخي لكي يكشح الأساطير ويكشف عن الصورة الحقيقية أو التاريخية. وهكذا يظهر محمد التاريخي مقابل محمد «الأسطوري» فيشعر الوعي الإيماني بأنه قد صُعِق في أعمق أعماقه. هذه العملية الرهيبة هي التي عاشها الوعي المسيحي في الغرب منذ القرن الثامن عشر عملياً ودفع ثمنها غالياً. وبالتالي فالنقد التاريخي للمستشرقين لا يعبر عن مؤامرة كما يزعم المسلمون التقليديون.

(ر) الأزمة الحداثية (La Crise Moderniste) هي تلك التي حصلت في فرنسا وألمانيا وإيطاليا وإنكلترا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهي تعبر بشكل عام عن أزمة الكنيسة المسيحية (وبخاصة الكاثوليكية) مع الحداثة والعصر. فقد بدا أن العلوم الكهنوتية أو الدينية متخلفة جداً عن الروح العامة للعصر: أي عن الثقافة العلمانية والاكتشافات العلمية. والأزمة الحداثية حصلت داخل الكنيسة نفسها وعلى أيدي رجال ينتمون للتيار المسيحي لا العلماني ولا الإلحادي. ومن أشهرهم الفريد لوازي الفرنسي (١٨٥٧ - ١٩٤٠). فهو كاهن كاثوليكي في الأساس وأحد المتخصصين بعلم التفسير الديني وتطبيق مناهج النقد التاريخي على النصوص المقدَّسة دون أن يتخلى عن الإيمان. وعلى الرغم من ذلك فقد عزل من منصبه كأستاذ في الكوليج دوفرانس بسبب آرائه التي اعتبرت جريئة أكثر من اللزوم. بل وقد صدرت بحقه فتوى التكفير في عهد البابا المتشدد والمعادي لكل حداثة (بيوس العاشر). فقد أصدر هذا البابا وثيقة رسمية (عام ١٩٠٧) أدان فيها الحداثة وأتباعها ووصفها بالهرطقة والخروج عن الخط المستقيم (الأرثوذكسية). ولكن الحداثة شقَّت طريقها على الرغم من كل شيء واضطر المؤمنون الكاثوليك لتوسيع نطاق إيمانهم تحت ضغط الروح العلمية الجديدة والعقلنة المعاصرة. وهذا أكبر دليل على مدى تأثر الدين بالمجتمع وحركة تطوره العام وليس فقط تأثير الدين على المجتمع. فالعقائد الدينية ليست فوق المجتمع وإنما هي في المجتمع مهما يقل التقليديون عن الدين «الصالح لكل زمان ومكان». نعم إنه صالح لكل زمان ومكان بشرط أن يتناسب في كل مرة مع الزمان والمكان. فالمسيحية بعد لوثر (أو حركة الإصلاح الديني) ليست هي بالضبط المسيحية قبل لوثر. والمسيحية بعد التنوير ليست هي المسيحية قبل التنوير. والمسيحية بعد رينان ولوازي والأزمة الحداثية ليست هي المسيحية قبلها. والإيمان القروسطي الضيق والمتعصب ليس هو الإيمان الحديث المنفتح على مكتسبات العلم والعصر الأكثر رسوخاً، الخ.

(ز) يقصد أركون بذلك أن رد فعل المراقبين الغربيين ووسائل الإعلام على «الصحوة الإسلامية» تظل ايديولوجية ومليئة بالأحكام المسبقة الموروثة عن الإسلام. فهي تتهم الإسلام والمسلمين بالتعصب الأزلي والأبدي ولا تأخذ بعين الاعتبار حقيقة الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية. كما ولا تأخذ بعين الاعتبار طبيعة المنعطف التاريخي الذي تعيشه هذه المجتمعات التي لم تشهد بعد حركة نقدية حداثية كما شهدتها المجتمعات الأوروبية، بل تكتفي هذه الأصوات الغربية بإلقاء اللائمة على «الإسلام». في الواقع أن الإسلام قابل للتغير والتطور مثله في ذلك مثل المسيحية الغربية. ولكن ذلك يتطلب حصول متغيرات اجتماعية وعلمية واقتصادية ونهوض طبقات اجتماعية ديناميكية جديدة. بالطبع فإن الإسلام في منظور أركون سوف يشهد المخاض العنيف نفسه الذي شهدته المسيحية الأوروبية على مدار ثلاثة قرون عندما اصطدمت بالحداثة العلمية والصناعية الصاعدة. وربما كانت صدمة الإسلام مع الحداثة والعصر أشد هولاً ورعباً نظراً لتراكم المشاكل اللاهوتية طيلة قرون وقرون.

يضاف إلى ذلك أن الغرب لا يساعد الإسلام على اجتياز امتحان الحداثة، هذا إذا لم يكن يعقد له الأمور عن طريق وضع العصي في الدواليب. . .

(س) يشير أركون هنا إلى كتاب الفيلسوف الفرنسي المعروف بول ريكور الذي صدر في ثلاثة أجزاء متتالية عن دار سوي الباريسية: الزمن والسرد القصصي (أو الزمن والحكاية) في ثلاثة أجزاء (Temps et Récit).

١ ـ الجزء الأول بعنوان: الدائرة بين السرد القصصي والزمنية، التاريخ والحكاية.

1 - **«Le Cercle entre Récit et Temporalité, l'Histoire et le Récit»**, 1983, 319 p.

٢ ـ الجزء الثاني بعنوان: «الانبناء الداخلي في الحكاية الوهمية».

2 - **«La Configuration dans le Récit de Fiction»**, 1984, 233 p.

الجزء الثالث بعنوان:

٣ ـ «الزمن المحكيّ».

3 - **«Le Temps Raconté»**, 1985, 430 p.

(ش) ليس غريباً أن تشغل مسألة النجاة (أو الخلاص) الإنسان المسيحي أكثر من غيره لأنه يولد وهو محكوم بالخطيئة الأصلية. إنه يولد مخطئاً، في حين هذا ليس هو الأمر في الإسلام أو اليهودية. هذا لا يعني بالطبع أن مسألة النجاة الأبدية لا تشغل بال المسلمين واليهود. فالمؤمن دائماً «قلق على روحه» ويتمنى أن يحظى بجنات الخلد، وينجو من عذاب النار. ولكن قلق هؤلاء الأخيرين أقل حدة من قلق المسيحي. ومن المعروف أن مدشّن حركة الإصلاح الديني في أوروبا، مارتن لوثر، كان ملاحقاً بهاجس الخطيئة، وكان يعتقد أنه مدان باستمرار ومهما فعل. وقد عانى عذاباً يفوق الوصف بحسب كل الشهادات التي وصلتنا عنه. فقد كان يصلي ويصوم ويتهجد ويتعبد مثلما ينبغي، بل وأكثر مما ينبغي، دون أن يهدأ له بال ودون أن يشعر بأنه سينجو من غضب الله. وقد أشرف على الهلاك مرات عديدة بعد أن أمضّه القلق واليأس، ثم جاءه الوحي أخيراً وانفرجت أسارير نفسه. . . وهكذا استطاع لوثر أن ينقذ نفسه والمسيحية القروسطية معه. للمزيد من التوسع حول هذا الرجل العظيم من وجهة نظر نفسية أو تحليلية ـ نفسية نحيل القارىء إلى الكتاب التالي:

- Erik. H. Erikson: Luther avant Luther, Psychanalyse et Histoire, Flammarion, Paris, 1968.

إريك اريكسون: «لوثر قبل لوثر، التحليل النفسي والتاريخ». كتاب مترجم عن الإنكليزية والعنوان الأصلي هو التالي: (yong man Luther)

(ص) هذا هو المعنى التزامني لكلمة مسلم، أي معناها في زمن القرآن بالضبط. وهو مختلف كثيراً عن المعنى

الذي ستتخذه فيما بعد. بل إنه مضاد لمعناها الشائع الآن والذي يعني الاستسلام والخضوع للسلطات والإكراهات والعبادات بنوع من العبودية والتقليد التكراري (هذا المعنى كان قد بدأ يتشكل منذ عهد الأمويين الذين ربطوا بين طاعتهم وبين «الإسلام» واستخدموا الدين كايديولوجيا فعالة لتبرير سلطتهم وخلع المشروعية عليها. ثم استمر الحال على هذا النحو مع العباسيين والسلجوقيين والأتراك العثمانيين وكل السلطات التي ظهرت في أرض الإسلام). وأما المعنى القرآني لكلمة إسلام فهو الإيمان الحر الخالي من كل الإكراهات والقيود. إنه إيمان طوعي وبمحض الإرادة وليس مفروضاً من قبل السلطة السياسية. هكذا نرى كيف ينقلب معنى الكلمة من عصر إلى عصر، وكيف تفقد معناها الأولي لكيلا يبقى إلا معناها الثاني الذي جاء فيما بعد. بل ويصبح من الصعب جداً اختراق المعاني الثانوية، أي اختراق العصور، من أجل التوصل إلى المعنى الأولي في طزاجته البريئة. فهو قد أصبح مطموراً تحت الركام. ولذلك ندعو إلى استخدام منهج **الحفر الأركيولوجي في الأعماق**.

(ض) مصادرة الوحي القرآني ابتدأت في الإسلام منذ عهد الأمويين الذين اقتنصوا السلطة عنوة وكانوا بحاجة إلى مشروعية تغطي على ما حصل فجاؤوا بالفقهاء لكي يبلوروا لهم ايديولوجيا كاملة للتبرير والتسويغ. ومع مرور الزمن استطاعوا أن يخلعوا نوعاً من القدسية على سلطتهم الزمنية البحتة. ولكن هذا الأمر ليس حكراً على الأمويين. فلو انتصر خصومهم لفعلوا الشيء نفسه. وأكبر دليل على ذلك ما فعله العباسيون لقلب نظام الحكم الأموي وإحلال نظام آخر محله. فقد بدأوا أولاً ببثّ الدعاية المضادة للأمويين، دعاية تتهمهم بالفسق والمجون وتطعن في شرعيتهم الدينية وتزعم أنها سوف تنتقم «لآل البيت» وتعيد الحق إلى أهله، الخ. وهذا ما تفعله الحركات الإسلاموية الراديكالية المنتشرة حالياً. فهي أيضاً تطعن في المشروعية الدينية للأنظمة الحاكمة تمهيداً لقلبها والقفز على السلطة. . .

(ط) يقصد أركون أن الحركة الصاعدة للحضارة العربية ـ الإسلامية كانت تعتمد على طبقة تجارية مزدهرة نسبياً، ولكن هذا الازدهار ابتدأ ينكسر بعد القرن الرابع الهجري لأسباب عديدة، داخلية وخارجية. أما أوروبا فقد كان لها الحظ في استمرارية الازدهار الاقتصادي بشكل مطرد بدءاً من القرن الحادي عشر أو الثاني عشر حيث أخذت تتشكل المراكز الحضرية الكبرى (كجنوى الايطالية، وبوردو الفرنسية، ولندن، وهامبورغ). فقد تحولت هذه المدن القروسطية من قرية كبيرة إلى مدينة حقيقية بدءاً من القرن الحادي عشر، وأصبحت عبارة عن مراكز تجارية تضج بالحركة والنشاط وشكلت خريطة جديدة لأوروبا. وهذه هي مرحلة تشكل البورجوازية التجارية ما قبل الصناعية. وقد استمرت حتى القرن الرابع عشر. ثم جاءت بعدها المرحلة الصناعية البدائية التي امتدت حتى القرن الثامن عشر. ومن ثم جاءت المرحلة الصناعية الحقيقية وتشكل البورجوازية الرأسمالية في القرن التاسع عشر حيث ازدهرت أوروبا بشكل لم يسبق له مثيل وسيطرت على العالم. وهكذا نجد أن التطور الأوروبي قد حظي بالاستمرارية التواصلية بل والتصاعدية منذ القرن الحادي عشر وحتى اليوم. أما الحضارة العربية ـ الإسلامية فقد أُصيبت بالعكس تماماً. ففي الوقت الذي بدأت فيه انطلاقة الغرب كان السلجوقيون قد وصلوا إلى الحكم وأخذت حضارتنا بالذبول. وكلما ارتفعوا كلما انخفضنا. وهذا عائد إلى أسباب تاريخية ومصادفات معينة وليس إلى «تخلف» الإسلام «وتقدم» المسيحية. فالتقدم الذي حصل في أوروبا حصل على رغم أنف المسيحية في معظم الأحيان (أو لنقل على رغم أنف الكنيسة وطبقة رجال الدين وكيفية تسلطها على عقول العامة واحتكار تفسير الدين). فالتحرر الديني رافق التحرر الاقتصادي والتقدم الاجتماعي، بل وسبقهما واحتضنهما (انظر ثورة لوثر).

(ظ) بمعنى أن المؤمن يعيد إنتاج الدائرة التواصلية المعنوية نفسها التي دشّنها القرآن لأول مرة في اللغة العربية

بمجرد أن يتلفظ بهذه الآيات القرآنية. إنه يدخل في سلكها ومناخها السيمانتي (المعنوي) أو السيميائي الدلالي أو الطقسي - الشعائري. ومن هنا يستحيل على المؤمن التقليدي الخروج من هذه الدائرة التوصيلية للمعنى لكي يفهم تاريخيتها مثلاً، أو لكي يستشعر ماديتها اللغوية والنحوية والتركيبية ثم أبعادها السوسيولوجية والتاريخية (أي علاقتها ببيئة الحجاز والجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، تاريخ ظهور الإسلام). ولذلك يشعر المسلمون التقليديون المعاصرون بأن البحث التاريخي المطبق على بدايات الإسلام يعتبر عدوانا عليهم لأنه يصدم حساسيتهم ويخدش تصوراتهم الأسطورية العذبة المتراكمة عبر القرون.

(ع) بمعنى أن الخطاب القرآني يحوِّل ما هو واقعي أرضي إلى مثالي متعالٍ، وما هو عَرَضي عابر إلى أبدي دائم عن طريقة استخدام المجاز بكثافة وغزارة. كما ويحذف الكثير من الأحداث والوقائع المحسوسة التي عاشها النبي تاريخياً لكيلا يُبقي منها إلا بعض الإشارات والتلميحات الغامضة وذلك من أجل تساميها وتصعيدها (أو تعاليها). إن الخطاب المجازي يشتغل عن طريق الرمز والإيحاء والتصوير الرائع وربط كل شيء بالمطلق المتعالي. ولذلك يصعب على المؤرخ الحديث اليوم أن يكتشف تاريخية الكثير من الآيات القرآنية بسبب طابعها التعميمي والتجريدي الخالص. كان المفسرون القدامى قد حاولوا الكشف عن أسباب النزول وربط كل آية أو سورة بمناسبة معينة أو حدث معين. وهم بذلك قد ساهموا - ربما عن غير وعي منهم - بربط القرآن بتاريخيته وإنزاله من سماء التعالي إلى أرضية الواقع والتاريخ. ولكن المسلمين المعاصرين نسوا حتى هذا العلم، وفقد القرآن طابعه التاريخي بشكل أكثر من السابق، وأصبح يبدو فوق الواقع والتاريخ بشكل كامل. وساعد على ذلك بُعْد الشقَّة الزمنية بيننا وبين لحظة القرآن.

(غ) هنا تكمن مشكلة التفسير الإسلامي الكلاسيكي أو القديم. فعلى الرغم من أنه ساهم في الكشف عن تاريخية بعض الآيات والسور عن طريق الكشف عن أسباب النزول، إلا أنه بقي عاجزاً عن كشف التاريخية بالمعنى الفعلي والحديث للكلمة. والسبب في ذلك هو أنه كان يقرأ المعنى المجازي وكأنه معنى حرفي. كان يرى في المجاز مجرد حلية وزينة بيانية تضفي جمالاً على المعنى ولكن دون أن تغير من طبيعة المعنى. باختصار كان يأخذ العبارات المجازية (أو الأسطورية) على محمل الجد ويحاول أن يكتشف مقابلاتها في الواقع التاريخي. فمثلاً كان يعتقد أن مضامين القصص التوراتية أو القرآنية ذات طبيعة تاريخية حقيقية، وبالتالي فقد بذل جهوداً مضنية لمعرفة من هم يأجوج ومأجوج، أو الخضر، أو أهل الكهف، أو ذو القرنين، الخ . . . لم يكن القدماء يعرفون أن زمان القرآن ومكانه هو زمان ديني: أي متعالٍ وأسطوري يتجاوز التاريخ ولا يعبأ بإكراهاته وقيوده، وليس واقعياً محسوساً قابلاً للحساب كالزمن الأرضي أو الجغرافيا الأرضية. والسبب بسيط: فالوعي التقليدي يسبح هنيئاً مريئاً في الزمان الأسطوري والجغرافيا العجائبية ويخلط بين الواقعي والخيالي بكل سهولة دون أن يشعر بأي مشكلة. إنه يتنقَّل بينهما بكل حرية إلى درجة أصبحت تدهشنا اليوم، نحن المغموسين في الحداثة العقلية والمادية. بل إن الأسطوري يبدو أشد واقعية لديه من الواقعي الحقيقي. لقد انقطع عن أي حسّ تاريخي إلى درجة أنه أصبح عاجزاً عن التفريق بين الزمان الفيزيائي/والزمان الأخروي، بين ما هو مروي على طريقة العبرة والعظة/وما هو مروي كحدث تاريخي حقيقي، بين ما هو مروي على سبيل المجاز والكناية/وما هو مروي بالمعنى الحرفي والأولي للكلمة، الخ . . .

(ف) من أهم المسائل الفكرية التي تشغل بال أركون - وعلى أعلى المستويات - مشكلة القطيعة هذه. فمن الواضح أن الحل الأوروبي - وبالأخص الفرنسي - لا يرضيه تماماً.

وكثيراً ما يقارع كبار مفكري فرنسا بخصوص هذه النقطة فيتهمه البعض بمحاولة العودة إلى الوراء أو الحنين الارتحاعي إلى الماضي، أو أنه لم يهضم مسألة العلمنة لأنه مسلم، الخ. والواقع أنه لا يعترض على العلمنة كفصل بين المؤسسات: مؤسسة الدولة ومؤسسة الكنيسة (أو الجامع، الخ...). ولكنه يعترض على الطريقة الباترة للحل الأوروبي. فإذا كان الفصل بين الكنيسة والدولة ممكناً، بل ومستحباً، فإن الفصل بين البعد الروحي والبعد الزمني للإنسان شيء غير ممكن على الإطلاق. لا يمكن شطر الإنسان إلى شطرين: هذا روحي/وهذا زمني. الإنسان كلٌ لا يتجزأ، وينبغي أخذه بكل أبعاده وحاجياته. لهذا السبب فهو يدعو إلى إعادة إدخال مادة تاريخ الأديان في المدارس والجامعات الفرنسية بعد أن طردت منها منذ أواخر القرن التاسع عشر (عهد الجمهورية الثالثة والعلمانوية الحامية). وهو بالتالي يدعو إلى إعادة تحديد العلمنة في فرنسا بالذات، ويشاركه في الدعوة الكثير من المفكرين البروتستانت أو الكاثوليك. وقد سمعنا في السنوات الأخيرة بعضهم يتحدثون عن العلمنة المنفتحة أو الإيجابية (Laïcité Ouverte). ولهذا السبب أيضاً فهو راض عن تنظيم الجامعة الألمانية أكثر مما هو راض عن تنظيم الجامعة الفرنسية. ففي ألمانيا لم تحذف كلية اللاهوت (أو التيولوجيا) من الجامعة لصالح كلية الفلسفة فقط. وإنما بقيت موجودة إلى جوار كلية الفلسفة. أما في فرنسا فقد حذفت كلياً من الجامعات. بالطبع فهو ضد تعليم الدين بشكل مذهبي أو طائفي في المدارس والجامعات، لأن ذلك ينمّي الروح الطائفية ويزرع روح الفرقة في أوساط الطلاب، كما هو حاصل في البلدان العربية والإسلامية. ولكنه مع تعليم الدين بشكل تاريخي وعلمي وعلى يد أساتذة علمانيين لا يقدمون أي تنازل للعقائد الدوغمائية الموروثة.

(ق) لأول مرة أصبح الإسلام مأخوذاً بعين الاعتبار من قبل مفكري فرنسا. وقد دخل الآن في المناقشة العامة على الساحة الفرنسية نظراً لوجود عدد كبير من المسلمين في فرنسا. وأركون أحد الذين يقودون هذه المناقشة على الساحة العلمية. وهو يرحب بهذا الانفتاح على الإسلام بعد أن استبعده الفكر الغربي من دائرته زمناً طويلاً. ولكنه يخشى من غلبة الاعتبارات الايديولوجية والسياسية على الاعتبارات العلمية والمعرفية. ولذلك فهو يدعو المسلمين إلى التفكير جدّياً بمسألة القطيعة الابستمولوجية مع اللاهوت القروسطي والفضاء العقلي القديم. فعلى ضوء هذا التفكير يتوقف مستقبل المجتمعات الإسلامية والعربية. والواقع أن هذه المجتمعات تواجه كل مشاكل القطيعة (أي الحداثة) دفعة واحدة، ومن هنا خطورة الأمر. هذا في حين أن المجتمعات الأوروبية قد واجهتها بشكل متدرج منذ قرنين من الزمن (أي منذ الثورة الفرنسية التي تمثل اللحظة الحدّية القصوى للقطيعة). وقد رافقت عملية القطيعة وتشكل التجربة الديمقراطية عملية النقد المتدرج للموروث والصراع الديالكتيكي والخلاق مع الهوية التاريخية. وهكذا تشكلت ثقافة علمانية وعلمية حديثة موازية للثقافة الدينية الموروثة، بل وحجّمتها أو حلّت محلّها تدريجياً. ثم أجبرت هذه الثقافة الدينية (الكاثوليكية أساساً في فرنسا) على إعادة النظر بمضامين عقائدها ونفض الغبار عن مسلماتها اللاهوتية وتطوير ذاتها لكي تتماشى مع الحداثة والعصر. وبلغ هذا التطور ذروته على يد الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥) حيث حصلت أكبر عملية تجديد للتيولوجيا المسيحية واتخذت قرارات لاهوتية خطيرة في مجالات عديدة. أما في الإسلام فالأمور مغلقة والأضابير متراكمة منذ قرون عديدة. والآن سوف تنفجر دفعة واحدة...

(ك) هذا أكبر ثناء يمكن أن يوجهه مفكر علماني حديث للوحي القرآني وتجربة النبي. فالقرآن كان ثورة تفجرّية في عصره ومحمد كان ثائراً متمرداً بالمعنى الحرفي للكلمة. ولولا ذلك لما اصطدم بكل هذا العنف

بالقوى المسيطرة والمستبدة في بيئته وزمنه. ولكن الإسلام فيما بعد تحول إلى ايديولوجية لتبرير السلطة وفقد بالتالي شحنته الثورية الأولى لدرجة أنه يمكننا القول بأن التصور السائد حالياً عن الإسلام والنبي في وعي أغلبية المسلمين يخالف الحقيقة التاريخية عن الإسلام الأولي. إنها صورة معاكسة تماماً للصورة الأولى. وهذا أمر طبيعي يحصل لكل الثورات ولكل الايديولوجيات االكبرى.

(ل) هذا وصف دقيق لجوهر الثورة العلمانية الناتجة عن عصر التنوير والثورة الفرنسية في آن معاً. فقد أسقطت الشرعية الكهنوتية التي حكمت فرنسا طيلة قرون وقرون (شرعية عمودية نازلة من فوق إلى تحت) وأحلّت محلّها الشرعية الشعبية الناتجة عن حق التصويت العام (شرعية أفقية ديمقراطية قائمة على التعاقد الاجتماعي). وقد ارتبط تطور أوروبا ونهضتها بهذا الحدث الخطير وتلك القطيعة المعرفية والسياسية الكبرى. وهدف أركون هو التمهيد لهذه القطيعة بالنسبة إلى الإسلام عن طريق بلورة فكر نقدي جذري ـ ولكن متدرج ـ للاهوت الإسلامي القديم.

(م) لكي يخرج من المأزق يفرق أركون بين مستويين في الوحي: مستوى التفجُّر الأولي والتعالي الرمزي الأسمى، ومستوى التاريخ المحسوس وتحول الوحي إلى ايديولوجيا لخلع المشروعية على السلطة. المستوى الأول لا ينتهي ولا يُتَجاوز ولا يتوقف لأنه فوق التاريخ ولأنه يشحن التاريخ بالممكنات (بهذا المعنى يمكن القول بأن كبار المفكرين يمثلون لحظة الوحي مثلما مثَّلها الأنبياء). الوحي طاقة تخترق التاريخ وتتجسد في محطات متفاوتة وفترات متقطعة. فكلما حصلت قطيعة مفصلية في التاريخ وظهر مفكر كبير تفجّر الوحي من جديد. الوحي لا ينفد بهذا المعنى، فهو يبقى ما بقي التاريخ. ولكن ذلك لا يعني أنه متوافر باستمرار، أو أنه يحصل كل يوم. الوحي نادر جداً لأنه ظهور، والظهور يتعذر على الظهور إلا ضمن ظروف صعبة ونادرة جداً.

(ن) بمعنى أن ثورة الخميني ليست تدشينية «كثورة محمد» لأنها تقليد وليست بداية أو قطيعة كما حصل في أثناء انبثاق الإسلام لأول مرة. إنها واعدة بالماضي لا بالمستقبل كما فعل النبي. يضاف إلى ذلك أنها لا تشبه الثورات الحديثة كالثورة الفرنسية مثلاً لأنها لم تشكل نقلة إلى الأمام وفتحاً لآفاق جديدة لتحرير الوضع البشري. من هنا سبب إخفاقها والمأزق المسدود الذي وصلت إليه.

(هـ) عبارة الكائن في العالم المخلوق (L'être-au-Monde Créé) مصطلح فلسفي يدل على مناخ عقلي خاص بالعصور الوسطى. إنه مطابق بشكل ما لعبارة «العالم المغلق» الذي يتحدث عنه أليكسندر كوايري في كتابه الشهير. أما عبارة الكائن في العالم فقط فتدل على التصور الحديث للعالم، وكذلك عبارة الكون اللانهائي. هنا اصطدمت التصورات اللاهوتية الموروثة عن العالم بالاكتشافات الفلكية والعلمية الحديثة. ونتج عن ذلك فلسفتان متمايزتان: فلسفة لاهوتية، وفلسفة علمانية. الأولى تعتقد بأن العالم مخلوق، والثانية تعتقد بأنه أزلي ناتج عن تحولات فيزيائية في الطاقة والكون. وعملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق/إلى مرحلة الكائن في العالم فقط، أو من مرحلة العالم المغلق/إلى الكون اللامحدود هي التي صنعت الحداثة في أوروبا. عندئذ استطاع الإنسان ـ وللمرة الأولى ـ أن يكون سيد نفسه، مستقلاً بذاته، غير محتاج لإرادة خارجية عنه لكي يعرف كيف يتصرف ويقرر مصيره. لقد بلغ الإنسان سن الرشد، وأصبح لأول مرة مسؤولاً بشكل كلي عن ذاته. أصبح الإنسان هو الذي «يخلق قوانينه» كما يقول كاستورياديس بعد أن كان يتصورها نازلة من السماء أو آتية من قوة جبروتية خارجية عليه. هذا التصور للعالم أنقذ الإنسان من التواكل والاتكالية التي عاش عليها طيلة قرون عديدة، ولكنه ألقى عليه مسؤولية ثقيلة. وهذا التطور حصل لأول مرة في أوروبا.

(و) لوستيجر هو كاردينال باريس ورئيس الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا. والأب غريغوار هو أحد أبطال الثورة الفرنسية الذين دعوا إلى إلغاء نظام العبودية وتحرير اليهود ومعاملتهم كمواطنين من الدرجة الأولى مثلهم في ذلك مثل بقية المواطنين. وقد وقف بذلك موقفاً استثنائياً بالقياس إلى الموقف العام للكنيسة الفرنسية التي كانت معادية للثورة. وعلى الرغم من ذلك فقد رفض الكاردينال لوستيجر المشاركة في الاحتفال الرسمي لنقل رفات الأب غريغوار إلى مقبرة العظماء (البانتيون) الواقعة في وسط العاصمة الفرنسية. وكان ذلك بمناسبة الاحتفالات الكبرى بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية (١٧٨٩ ـ ١٩٨٩). وقد حضر هذه الاحتفالات كبار شخصيات فرنسا وعلى رأسهم رئيس الجمهورية: فرانسوا ميتران. لقد رفض لوستيجر حضور هذا الحفل ليس تنكراً للأب غريغوار أو عدم الاعتراف بعظمته كثوري وكمسيحي (بالمعنى الإنجيلي الأولي لكلمة مسيحي) وإنما لأنه قبل بالتوقيع على «الدستور المدني لرجال الدين». من المعروف أن الثورة الفرنسية كانت قد شرعت هذا الدستور لفصل الكنيسة الفرنسية عن روما ولإلحاق رجال الدين بسلطة الدولة. لقد أصبح الكهنة تحت إمرة السياسيين لأول مرة. وهذا ما رفضه الكثيرون منهم وعذبوا واضطهدوا بسبب ذلك. ولكن الأب غريغوار قبل بالتوقيع عليه. وهنا تكمن خطيئته الكبرى في نظر لوستيجر. فرجل الدين لا ينبغي أن يخضع ـ فيما يخص الشؤون الروحية والتيولوجية ـ لأي شخص في العالم ما عدا البابا والفاتيكان. بالطبع فيما يخص الشؤون الدنيوية والسياسية فهو يخضع لسلطة الدولة والحكومة مثله مثل بقية المواطنين. لقد رفض لوستيجر أن يلبي دعوة ميتران لأنه لا يخضع له فيما يخص الشؤون الدينية. إنه يخضع للبابا فقط. وبرهن كاردينال باريس بذلك على ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة ومدى الفائدة التي جنتها الكنيسة من العلمنة بعد أن كانت قد حاربتها زمناً طويلاً (أي منذ اندلاع الثورة الكبرى وحتى أمد قريب). لقد أتاحت العلمنة لرجال الدين أن يستقلوا بأنفسهم فيما يخص الشؤون العقائدية والروحية، وأن يتفرّغوا للبحث الحر في هذه الشؤون وتعميقها دون أن يخشوا من تدخل السلطة السياسية في شؤونهم. فالكنيسة أصبحت مستقلة ومفصولة عن الدولة. هذا في حين أنها كانت في الماضي مرتبطة بها ومضطرة لمراعاتها أو التدخل في شؤونها وذلك على حساب التفرّغ اللاهوتي والروحي. لم تشهد الكنيسة الفرنسية تعمقاً في شؤون الروح والدين مثلما شهدته بعد حصول العلمنة! هذا في حين أنها كانت تعتقد أن العلمنة ستؤدي إلى القضاء على الدين.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن الإسلام وشؤونه. فقد صودر الدين ورجال الدين من قبل السلطة السياسية منذ عهد الأمويين، واستمرت هذه المصادرة الرسمية في عهد العباسيين وترسخت. ومنذ ذلك الوقت لم يعد ممكناً التفكير بفصل الدين عن الدولة في المجتمعات التي يسود فيها الإسلام. لقد صادروا الدين كما قلنا لتشكيل ايديولوجيا كاملة للتبرير والتسويغ (أي خلع المشروعية على خلفاء بني أمية وبني العباس). وخلع المشروعية هنا يعني خلع القداسة عليهم. وهكذا أصبح شخص الخليفة مقدساً في حين أنه بشر مثلي ومثلكم، يأكل ويشرب وينام ويتمتع بالكثير من مباهج الحياة في قصوره الرغيدة. إن المسار الطويل الذي قطعته الحداثة الفكرية والمادية في أوروبا هو الذي أتاح للغرب أن ينعم بثمرات العلمنة، وينظم شؤون دينه ودنياه بالطريقة التي تريحه وتؤمن له التقدم المطرد. لقد استطاع أن يحل عقده النفسية والدينية بعد جهاد ذاتي وعذاب طويل.

بأي معنى يمكننا أن نتحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي

باختياري لهذا العنوان الطويل نسبياً، ولكن المخفَّف والدقيق جداً، فإنني أردت أن أقوم برد فعل ضد اتجاه شائع جداً يتمثل عادة بإقامة مواجهة ميكانيكية بين الإسلام والغرب بخصوص كل المفاهيم التقليدية أو الحديثة: كمفهوم حقوق الإنسان، ومفهوم الحرية الدينية، ومفهوم الديمقراطية، ومفهوم الشخص البشري[أ]، ألخ.

إن الدعوة إلى التسامح قد أصبحت ملحة وشائعة في مجتمعاتنا الخاضعة لصراعات عرقية ـ ثقافية، أو طائفية، أو سياسية. ويزيد من تفاقم هذه الصراعات تلك الموجات المتدفقة من الهجرة عبر أصقاع الكوكب الأرضي كله. وضمن مثل هذا الجو من الصراعات المتأزمة يميل الناس بالطبع إلى أن يتجهوا بأبصارهم نحو التراثات الفكرية الراسخة لكي يعثروا فيها على أسس تحترم هذا المفهوم (أي مفهوم التسامح) وتبرِّره. ونحن لا نعلم فيما إذا كان هذا المفهوم يعني فضيلة أخلاقية أو وازعاً فكرياً أو يلبي حاجة سياسية ما داخل المجتمعات المتعددة الأجناس والطوائف.

بالطبع فإن الفكر الأوروبي لا يتردد في ربط منشأ التسامح بصعود فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، ثم بشكل عام، بنهوض الحداثة المادية والفكرية في الغرب. وهكذا يصبح من السهل التدليل على فكرة أن الحداثة قد انبثقت للمرة الأولى في أوروبا الغربية عن طريق ضرب فكرة التسامح كمثل على ذلك. فالمعركة التي خاضها فولتير من خلال رسالته في التسامح (١٧٦٣)، وكتابات جماعة الموسوعيين قد غيَّرت بالفعل من تلك النظرة الخاصة إلى الأديان بما فيها الدين المسيحي نفسه. بل وقد

وصل الأمر بفلاسفة القرن الثامن عشر إلى حدّ استخدام الإسلام كمثال على التعصّب وعدم التسامح (انظر كتاب فولتير: **التعصب أو محمد النبي**، (١٧٤١). وفي هذا الوقت الذي نشهد فيه صراعات ايديولوجية عنيفة بين الإسلام والغرب نلاحظ أن جملة التصورات السلبية المشكَّلة عن الإسلام في القرن الثامن عشر قد نُشِّطت من جديد الآن وأصبحت ملائمة جداً للمتخيَّل النضالي الغربي. فقد أصبح هذا المتخيَّل مستثاراً وحامياً تجاه كل ما يخص الإسلام، وراح يتغذّى ويزداد ضراوة بسبب اندلاع حركات التحرر الوطني المضادة للاستعمار منذ الخمسينات، وبسبب الانتفاضات والتظاهرات والثورات والأعمال العنيفة الصاخبة التي تجري في أرض الإسلام.

ولا يمكننا أن نتجاهل كل هذه المعطيات عندما نريد أن نتصدّى ـ كمؤرخين نقديين ـ لدراسة مسألة التسامح في البيئة الإسلامية أو في الوسط الإسلامي. فإذا ما أردنا أن نتحاشى في الوقت ذاته المغالطات التاريخية السهلة[ب] والمبالغات التبجيلية التي يستخدمها المسلمون للرد على تلك التصورات الاتهامية والاحتقارية الغربية، فإنه ينبغي علينا أن نقوم بالمجريات التالية:

١ ـ معرفة بأي معنى نستخدم مصطلح التسامح عندما نحاول أن ندرس كيفية انبثاقه وآلية اشتغاله ضمن أوساط اجتماعية ـ ثقافية وسياسية متغيرة من وقت إلى آخر (وهنا يدخل عامل التاريخ)، أو متنوعة (وهنا يدخل عامل الانتربولوجيا الثقافية).

٢ ـ التركيز على الفرق بين الإسلام، والوسط الإسلامي، والفكر الإسلامي. ونلاحظ أنه حتى الاختصاصيين المدعوين بشكل عنجهي بعلماء الإسلاميات يهملون التركيز على ضرورة إقامة هذا التمييز من أجل دراسة المعطيات الخاصة بهذه المستويات الثلاثة بشكل صحيح، (إنهم يدعون أنفسهم بعلماء الإسلام في الوقت الذي لا نزال فيه بعيدين عن تكوين خطاب علمي عن الإسلام[ت].

٣ ـ دمج تحليل كل حالة خاصة أو فترة مدروسة في إطار واسع من المعرفة ذي أبعاد انتربولوجية. وهذه هي المنهجية الوحيدة التي تتيح لنا أن نتجنب أحكام القيمة السلبية التي يصدرها العقل المهيمن (أي العقل الغربي الذي اخترع الحداثة وسيَّر شؤونها). أقصد بذلك تلك الأحكام السلبية التي يصدرها على الثقافات والشعوب المهمَّشة والمزدراة والمرمية في ساحة الدراسات الفولكلورية أو الاتنوغرافية، بمعنى القرن التاسع عشر. وهذا ما يفعلونه غالباً مع «الإسلام» المدروس والمصنَّف من قبل العقل المهيمن.

لكي نطبق هذه المبادىء المنهجية فإننا سنبتدىء بالضرورة بالنقطة الثالثة.

إن التسامح الذي نتوق إليه الآن من جديد كان قد تولَّد بالضبط عن اللاتسامح المتشكِّل عبر القرون للأنظمة الدينية التقليدية المرتكزة على أجهزة سلطة الدولة، سواء أكان يقف على رأسها امبراطور أم خليفة أم سلطان أم ملك. فمن المعروف أن كل هؤلاء كانوا يستمدون شرعيتهم من الذرى الدينية. والواقع أن وضع المسيحية والإسلام متشابه جداً من هذه الناحية، لأن توسّعهما كدينين مرتبط بتشكُّل الامبراطوريات أو الممالك الخاضعة كلياً للتحديد اللاهوتي «الأرثوذكسي» لما يمكن أن ندعوه بالقانون - الحقيقة، أو بالحقيقة - القانون (أي الحق بحسب اللغة القرآنية ذاتها). المقصود الحق الذي علَّمه الله للبشر. صحيح أن طرق تدخّل الإلّهيّ في الشؤون البشرية تختلف من دين لآخر، ولكن أجهزة الدولة السلطوية تستمد بالطريقة نفسها مشروعيتها من التعاليم المقدّسة والمتعالية التي يحرص على صيغتها الأرثوذكسية ويحافظ عليها «مسيِّرو شؤون التقديس» بحسب تعبير عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (أي رجال الدين). وهكذا تمّ تشكُّل نموذج للعمل التاريخي عبر التاريخ وتجسَّد في عدد كبير جداً من حالات التضامن المتبادل والوثيق بين ذروة السلطة السياسية (أي الدولة بمختلف أشكالها)، وبين ذروة السيادة المدعوّة روحية. وهذا هو النموذج الذي نجده فيما كنت قد دعوته بمجتمعات أم الكتاب/ الكتاب.

لن أكرر بلورة هذا المفهوم هنا مرة أخرى[1]، وإنما أستخدمه هنا فقط للتذكير بأنه بعد القرن الثامن عشر الأوروبي رحنا نشهد منافسة لا تزال جارية تحت أنظارنا اليوم بين نموذجين اثنين من نماذج العمل التاريخي: الأول هو مجتمع أم الكتاب/الكتاب، والثاني هو المجتمع العلماني المقطوع عن أي مرجعية أو إشارة إلى الإلّهيّ. أقصد المجتمع الذي يؤسس مشروعيته على حق الاقتراع العام والمناقشة الديمقراطية الحرة.

مهما ألححنا فلن نفي الموضوع حقّه إذا قلنا بأن هناك منافسة مفتوحة دائماً بين كلا النموذجين، وأنه لا يوجد انتصار نهائي لا مرجوع عنه للنموذج «الحديث» على النموذج «القديم». وهذه حقيقة تاريخية واجتماعية وفلسفية (ينبغي أن نسجل هنا بأن العقل «الحديث» هو الذي ينعت النموذج المنافس بأنه تقليدي لكي يرميه في سلة المهملات أو في ساحة القديم البالي). إن هذا التصحيح الانتربولوجي للمفاهيم قد أصبح ضرورياً في نظرنا بسبب اندلاع المماحكات الجدالية والاستبعاد المتبادل الذي

يمارسه كل نموذج ضد النموذج الآخر. وهذا ما نشهده تحت أنظارنا اليوم وخصوصاً بعد انبثاق «الإسلام» من جديد كقوة تاريخية تقدم نفسها بديلاً عن نموذج «الغرب» المعلْمن و«العلمي» و«الديمقراطي». إن وضع كل هذه المفاهيم بين قوسين مقصود من قبلنا لتبيان مدى أدلجة هذين النموذجين، ومدى الحاجة لاستعادة نقدية لها ولهما من خلال التحليل التاريخي والاجتماعي والانتربولوجي والفلسفي.

وعندما نفتح مثل هذا المنظور فإن التضاد أو التمايز الصحيح لا يعود ذلك الذي يثيرونه غالباً بين الأديان المختلفة (مسيحية /إسلام/ يهودية/ بوذية. . .)، وإنما هو ذلك التضامن الشغّال والفعّال بين الدين/والدولة، أي بين نموذج مجتمعات أم الكتاب/الكتاب من جهة، وبين تشظّي هذه العصبية التضامنية وظهور ذلك النموذج الأكبر المتولّد عن الثورة الفرنسية وعقل التنوير(ث).

كيف تصبح مسألة التسامح ضمن هذا الإطار من الفهم والتحليل؟ ما الذي يحصل لها؟

أولاً هناك من الناحية التاريخية ـ أي الزمنية ـ ما قبل القطيعة وما بعدها: أقصد القطيعة التي حصلت في القرن الثامن عشر. ما الذي نلاحظه في فترة ما قبل القطيعة؟ نلاحظ أن التسامح بمعنى قبول الحرية الدينية والحماية القانونية للحقوق الأساسية «للإنسان» و«المواطن» هو شيء مستحيل التفكير فيه من الناحيتين النفسية والفكرية(ج). وسبب استحالة التفكير فيه هو هيمنة الأنظمة اللاهوتية للاستبعاد المتبادل. أقصد بذلك تلك الأنظمة اللاهوتية (أو التيولوجية) التي شكّلتها مختلف الطوائف الدينية لكي تحمي نفسها، أو لكي تتوسع إذا ما استطاعت، أو إذا ما لزم الأمر. من المعروف أن الأنظمة اللاهوتية الدوغمائية تزعم احتكار حقيقة الوحي وبالتالي احتكار السلطة التي تحمي كل طائفة (يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية). ومن الناحية القانونية نلاحظ أن القانون الإسلامي كان أقلّ استبعاداً للآخرين من الأنظمة المسيحية. فنحن نعلم بأن المسيحيين واليهود كانوا يتمتعون بمكانة خاصة في المجتمع الإسلامي هي مكانة الذمّي (أي المحمي). ولكننا لا نستطيع أن ننكر بأن هذا التسامح كان عبارة عن تسامح اللامبالاة. وكان مرفقاً بجملة من التدابير التي تهدف إلى الحطّ من قدر اليهود والمسيحيين من أجل تبيان تفوق الحقيقة الإسلامية المثلى على ما عداها. ومن المعلوم أن المماحكات الجدالية التي جرت سابقاً بين اليهود والمسلمين، أو بين المسيحيين والمسلمين، والتي تتواصل اليوم على هيئة

الصراع بين الإسلام والغرب، كانت قد استغلت في الغالب مكانة الذمّي هذه لكي تدين الطابع المتعصّب للإسلام منذ أصوله، وديمومة هذا الطابع حتى الآن. وهذا الاتهام يعبّر عن مغالطة تاريخية طالما استخدمت لإدانة مجتمع كتاب معين (أو دين معين) من أجل حماية مجتمعات الكتاب الآخرى(ح). يضاف إلى ذلك أنه يستخدم مسلمات عقل التنوير ـ أو نموذج عصر التنوير ـ من أجل إدانة الإسلام وحده فقط.

وإذا ما نظرنا إلى الناحية الإسلامية فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن المسلمين يختارون بعناية بعض الآيات القرآنية المناسبة لكي يبرهنوا على تسامح الإسلام، ولكي يردوا على الاتهامات الغربية المصاغة انطلاقاً من عقل الأنوار. وهذه الممارسة لا تقل مغالطة تاريخية وتلاعباً بالحقيقة عن السابقة. ولهذا السبب فإنني أرفض الانصياع لهذه الممارسة كما يفعل المسلمون الآخرون. فأنا أعرف جيداً أن التفسير التقليدي للآيات الأكثر تحبيذاً للتسامح لم يصمد طويلاً أمام المسلّمات اللاهوتية الاستبعادية والقروسطية. فهي تزعم أنها تمتلك الحقيقة المطلقة (أو **الحق**)، وهذه الحقيقة محصورة بدين واحد أو بطائفة واحدة (هي هنا الإسلام)(خ). وبالتالي فإن هذه المسلّمات التيولوجية ترفع الطائفة الإسلامية إلى مرتبة انطولوجية ومعرفية وقانونية ـ روحية لا تضاهى.

لا ريب في أن النصوص الكبرى للفكر العربي ـ الإسلامي كانت تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح وتدل على الطريق المؤدي إلى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة. أقول ذلك وأنا أفكر هنا بتلك الشطحات الصوفية والفتوحات الفكرية والاحتجاجات السياسية لشخصيات من أمثال الحسن البصري (مات عام ٧٧٢م)، والجاحظ (٨٦٩م)، والكندي (٨٧٠م)، والتوحيدي (١٠١٤م)، المعرّي (١٠٥٨م)، الخ. . . ولكن كل هذه الانتقادات الذاتية والحدوس النافذة والهواجس تندرج ضمن ما كانت قد دعته كتب المختارات في الإيران القديمة: بجافيدان خيراد، أي **الحكمة الخالدة**. كلها تندرج داخل الفضاء العقلي الخاص بمجتمعات أم الكتاب / الكتاب ، وليس فقط الخاص بالعصور الوسطى بحسب ذلك التحقيب الزمني المستلهم من التاريخ الأوروبي. لماذا نقول ذلك؟ لأن هذا الفضاء العقلي لا يزال يستطيل ويمتد حتى يومنا هذا بالنسبة إلى الكثير من المجتمعات التي لا يزال فيها الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والرؤى «الكونية» للحكمة الخالدة يعبر عن تحقيق قيم العدالة والإخاء والتسامح. وكلها أشياء مرجوّة وملحة، ولكن تحقيقها مستحيل بسبب البنى الاجتماعية السائدة وأطر الفكر المهيمنة. ينبغي ألا

نتسى هنا بأن المراتبيات الهرمية التي تحدّد مكانة كل من الرجل الحر والعبد، أو طبقة النبلاء وطبقة المنبوذين، أو فئة المؤمنين الموعودين بالنجاة في الدار الآخرة وفئة الكفار الذين مصيرهم جهنم وبئس القرار، أو مكانة الرجل ومكانة المرأة، أقول ينبغي ألا ننسى أن كل ذلك كان مفهوماً ومقبولاً من قبل الجميع بصفته شيئاً إلّهياً مقدساً. وفي مثل هذا الوسط فإن اجترار قيم الحكمة الخالدة مراراً وتكراراً لا يعني في الواقع إلا الفئات والطبقات العليا من المجتمع(د). ولهذا السبب فإن عنوان بحثي يستخدم مصطلح الوسط الإسلامي وليس الإسلام كعقيدة.

والآن: ما الذي حصل بعد القطيعة(ذ)؟

نلاحظ أولاً أن الإسلام كدين وكذلك الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية قد ظلت خارج الحدث كلياً. ففي الوقت الذي كانت فيه المجتمعات الأوروبية تشهد متغيرات متسارعة أرادتها ونفذّتها البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية، لاحظنا أن عالم الإسلام كان خاضعاً لعمليات معاكسة من الإضعاف وانحسار الآفاق الفكرية وتقلّص الفعاليات الثقافية وتوسّع النظام القبلي والعشائري كلما ضعفت السلطات المركزية. وهذه المتغيرات هي التي مهّدت الطريق للاستعمار والهيمنة الأجنبية التي أدت إلى تفاقم الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية وبالتالي إلى انفجار حروب التحرير الوطنية بعد الحرب العالمية الثانية.

بالطبع فإن هذه اللمحة التاريخية السريعة تستحق تفصيلاً مطوّلاً أكثر بكثير، ولكنها كافية للدلالة على أن التسامح مستحيل في مجتمعات تعيش أوضاعاً صعبة وغير طبيعية منذ القرن الثالث عشر كالمجتمعات الإسلامية. فمنذ ذلك الوقت وهي تشهد عمليات الفرز للجماعات العرقية ـ الثقافية وإقامة الجدران والحواجز بينها، كما وتشهد عمليات التمايز والفرز للنخب الحضرية والطبقات الشعبية، كل على حدة. يضاف إلى ذلك أنها شهدت عمليات التمايز والفرز طبقاً للمعايير الطائفية واللغوية والثقافية في الأحياء والقرى والمناطق. في الواقع أن النظام العثماني قد شجّع على مثل هذا التشظّي للمجتمع وانقسامه إلى مجموعات متمايزة ومنغلقة على نفسها. وكذلك فعل المستعمرون الأوروبيون فيما بعد(ر). وهكذا تحوّل الدين إلى طائفة أو زاوية دينية، وأصبحت السلطة بالوراثة، وأصبح الاقتصاد من نمط الاستكفاء الذاتي، وتفرعت اللغة إلى لهجات (انظر ما حصل للعربية والبربرية في المغرب الكبير). وافتقرت الثقافة وتقلّصت إلى ما كان بيير بورديو قد دعاه بالرأسمال الرمزي عندما

درس منطقة القبائل الكبرى(٢) في الجزائر.

إن هذه المجتمعات المتشظِّية إلى جماعات معزولة بعضها عن البعض الآخر وغيورة على «هويتها» وخصوصيتها ومتمردة غالباً على السلطة المركزية وبخاصة عندما تكون بعيدة، أقول إن هذه المجتمعات ظلّت خارج دائرة الحداثة حتى عام(١٩٥٠). صحيح أن الأنظمة الكولونيالية قد شجّعت على تشكيل بعض الجزر المعزولة المحدَّثة داخل هذه المجتمعات بالذات. أقصد بذلك بعض الفئات الاجتماعية ـ الثقافية التي أحسّت بضرورة تحديث مؤسسات الحياة الاجتماعية والثقافية ومفاهيمها. ولكن بقي محدود التأثير(ز). وكان ينبغي أن ننتظر الحصول على الاستقلال السياسي وتشكّل الدولة القومية في كل مكان لكي تجبر هذه الفئات المغلقة على ذاتها والإقليمية والانفصالية على المساهمة في عملية «البناء الوطني». وقد راحت هذه الديناميكية الاجتماعية والسياسية الجديدة تشعر الجميع بالحاجة الملحة للتسامح. وهذا الوضع يشبه ما شهدته المجتمعات المسيحية الأوروبية في القرن الثامن عشر (فهي أيضاً قد أحسّت بالحاجة الملحة للتسامح).

وهكذا نفهم معنى ظاهرة التسامح ومدلولها. فالتسامح ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمر بها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعاً ملموساً(س). وإنما هو عبارة عن تلبية لحاجة اجتماعية ولضرورة سياسية ملحة في لحظات الهيجان الايديولوجي الكبير. كما أنه عبارة عن إعادة نظر «بالقيم» الخاصة بكل فئة اجتماعية على حدة. ومن المعروف أن لغات هذه الفئات وعقائدها وعاداتها ورساميلها الرمزية تشكّل الهويّات الثابتة لهذه الفئات منذ عدة قرون(ش).

وبالتالي فإن ترسيخ التسامح يقتضي في كل مكان توافر شرطين أساسيين: الأول هو إرادة الفرد في التسامح، والثاني هو ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية الجماعية على مستوى الدولة. وبهذا الصدد يمكننا القول بأن هاتين الإرادتين كانتا معدومتين في الغالب وحتى الآن في عدد كبير من البلدان الإسلامية (بما فيها العربية بالطبع). ولكن انعدام التسامح هذا يعود إلى أسباب تاريخية واجتماعية وانتربولوجية أكثر مما يعود إلى صمت النصوص الدينية، أو إلى نقص في الفكر الإسلامي. إن حالة تركيا الكمالية وحالة اندونيسيا في ظل سوهارتو تبرهنان بوضوح على ما نقول. فمن المعروف أن النزعة العلمانوية النضالية التي اتبعها أتاتورك كانت فجة وعنيفة وغير متسامحة. وقد أدت في نهاية المطاف إلى عكس

غايتها أي إلى ظهور الحركات الإسلاموية النضالية أو رد الفعل الإسلاموي الهائج. وأما في اندونيسيا فإن التسامح الديني الذي لا يُنكَر مصحوب بالصرامة الايديولوجية للنظام القائم (أي ما يدعى بالبنكازيلا): بمعنى أن هناك ثلاثة أحزاب سياسية فقط مسموح بها، وأما الأحزاب الدينية فهي ممنوعة. ولا يلعب القرآن أو الأحاديث النبوية أي دور في وجود التسامح/ أو عدم وجوده. ويمكننا أن نستشهد بأمثلة أخرى عديدة للبرهنة على أن هذه المزدوجة الثنائية مترابطة لا تنفصم. أقصد مزدوجة التسامح/ اللاتسامح. كما ويمكنني البرهنة على أنه يتم التلاعب بها من قبل الأنظمة القائمة، أي «الدولة ـ الوطن ـ الحزب». فهي تتلاعب بفكرة التسامح أو تدّعيها وتلوّح بها في الوقت الذي نجد فيه أن الثقافة الفلسفية والتاريخية والانتربولوجية اللازمة لأية ممارسة حقيقية وغير مشروطة للتسامح **الفعَّال** لا تزال معدومة في كل البيئات الإسلامية(أفرّق هنا بين التسامح الفاعل أو **الفعّال**، وبين تسامح **اللامبالاة**(ص) الذي لا نعتبره تسامحاً).

إن هذه الملاحظة الأخيرة تبدو لنا حاسمة من أجل تحديد أنماط وجود التسامح/واللاتسامح في الوسط الإسلامي قبل ظهور «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» وبعد ظهورها(أي قبل الاستقلال وبعده). ونلاحظ بهذا الصدد وجود تفاوت تاريخي كبير بين **القَبْلْ/ والبَعْدْ**. فالمسافة الزمنية الفاصلة بينهما هي بحجم قرنين من الزمان: أي منذ الثورة الفرنسية. فهذه الثورة هي التي أحلَّت نظام الدولة ـ القومية ـ الجمهورية محلّ الدولة الملكية ذات الحق الإلّهي (أو التي تدّعي الحق الإلّهي). وهذا التفاوت التاريخي يبدو أكثر وضوحاً فيما يخص الأطر الاجتماعية التي أحدثت هذا التغير والثقافة الفلسفية والعلمية المنتشرة ضمن هذه الأطر. فمثلاً نحن نعلم أن جمهور الموسوعيين الفرنسيين كان مشكَّلاً من مواطنين نشطين وفاعلين يميلون إلى تجسيد الأفكار التي نشرها عقل التنوير إلى واقع حي: أي سياسياً واقتصادياً. وقد وجد مثل هذا الجمهور في الوسط الإسلامي ولكن بشكل سريع وعابر: أي في القرنين التاسع والعاشر للميلاد. ففي ذلك الوقت كانت هناك طبقة من البورجوازية التجارية المستقرة في المراكز الحضرية الكبرى، وقد ساعدت على نشوء إنسيّة عربية منفتحة على تعاليم «الحكمة الخالدة» حيث لا يدخل الإسلام في تركيبها إلا كعنصر من جملة عناصر أخرى[٣]. وقد حصلت حالة مشابهة لذلك في مجتمعات عربية وإسلامية عديدة بين (١٨٥٠ ـ ١٩٤٠)، وكانت تلك هي الفترة التي دعيت بعصر النهضة. وقد تجسّدت في العالم العربي بشكل خاص. ففي تلك الفترة حاولت طبقة الانتلجنسيا

المنفتحة على تعاليم عصر التنوير أن تشجع على ظهور ديمقراطية ليبرالية، وبخاصة بعد إلغاء السلطنة العثمانية. ولكن ضعف القواعد الاجتماعية التي تسند مثل هذه الحركة والمراقبة السياسية للقوى الاستعمارية المسيطرة حالا دون الانطلاقة الحقيقية للحداثة في أرض الإسلام. والشيء الذي نلاحظه منذ الستينات والسبعينات هو التزايد الديمغرافي الكبير والانتشار الواسع للايديولوجيا الشعبوية المرتبطة بالهجرة العامة لسكان الأرياف إلى المدن والمراقبة الشديدة التي تمارسها أنظمة الحزب الواحد على كل شيء. وهذا ما أدى بالمجتمعات الإسلامية والعربية إلى الوقوع في أحضان الصدامات العنيفة والحركات الاحتجاجية المتزايدة والإحباطات الجماعية. وهذا ما يحبِّذ بالتالي انتشار الايديولوجيات العقائدية المتشددة أو المتطرفة.

ولكن مع ذلك فيمكننا، بل ويجب علينا أن نتساءل عن الطابع الخصوصي لمثل هذا الانعطاف في مجرى الأحداث. مؤخراً وجد الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران أن الصراعات الايديولوجية في فرنسا قد أصبحت خافتة أكثر مما يجب فدعا الفرنسيين إلى المزيد من الحركة وتنشيط المناقشة السياسية بشكل «صاخب». وقد ذهب أحد وزرائه في الاتجاه نفسه ودعا إلى جعل المعركة السياسية أكثر «غضباً» وحدَّة. ماذا يعني ذلك؟ هل يعني أن الديمقراطية لا يمكنها أن تعيش وتزدهر بدون التحزّبات الأنانية، وبدون التعصب لهذا الاتجاه دون ذاك، كما يفعل المناضلون الايديولوجيون؟ ألا يوجد هناك تناقض وصراع بين الأشخاص الذين يعملون من أجل نزعة إنسية منفتحة ومتسامحة، وبين أصحاب القرار الماسكين بزمام السلطة والذين لايستطيعون الوصول إلى هذه السلطة وممارستها لفترة طويلة إلا إذا أشعلوا في المجتمع مناقشة «صاخبة» وعنيفة مع كل النتائج المترتبة عليها بالنسبة للمزدوجة تسامح / عدم تسامح؟

لقد أردت بهذه التأملات والمقارنات أن أبرهن على أن مسألة التسامح / أو عدم التسامح تتخذ في المجتمعات المعاصرة أبعاداً ومدلولات ضخمة. وبالتالي فلم يعد ينفع معها أن ندرس هذه الحالة المعزولة لوحدها دون تلك، أو هذا التراث الفكري دون ذاك، أو هذا الدين دون ذاك. فما يدعونه عن خطأ وجهل شديد «بالإسلام» لا يمكنه أن يُفصل عن السياق العام لمراكز القوى العالمية، هذا السياق الذي يتحكم بمصير كل الشعوب ويوجّه حركتها.

هوامش المؤلف

(١) انظر: محمد أركون، «مفهوم مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب»، من كتاب «تحية جماعية» للأب كلود جيفري، منشورات سيرف، باريس، ١٩٩١.

M. Arkoun: «Le Concept du Livre/ livre», in **Mélanges** cl. Geffré, Cerf, 1991.

(٢) انظر كتاب بيير بورديو: «الحسّ العملي»، منشورات مينوي، ١٩٨٠ .

Pierre Bourdieu: Le Sens Pratique, Minuit, 1980.

(٣) انظر كتاب محمد أركون: الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي، الطبعة الثانية، منشورات فران، باريس، ١٩٨٢.

M. Arkoun: L'Humanisme Arabe au iv^{e} / x^{e} siècle, Vrin, 1982.

هوامش المترجم وشروحاته

(أ) لا يمكن للقارىء أن يفهم أركون وفكره إلا إذا عرف الموقع الذي يحتله أو ينطلق منه. فموقعه داخل الساحة الفرنسية كأستاذ في السوربون وكمدافع عن حقوق الجاليات الإسلامية المغتربة في فرنسا وشتى أنحاء أوروبا وكممثل للتراث الإسلامي في أعلى مستوياته يجعله دائماً في حالة مواجهة مع الفكر الأوروبي والمفكرين الأوروبيين. وهؤلاء ـ أو معظمهم ـ ما إن تلفظ كلمة إسلام أو عرب أمامهم حتى يتخيلوا شبح التعصب واللاتسامح واحتقار المرأة وعدم الاعتراف بقيم العالم الحديث وبخاصة حقوق الإنسان، الخ . . . لقد ملّ أركون من تكرار هذه الكليشيهات أمامه في كل مرة يتناظر فيها مع مفكر أوروبي أو يتعرض للمساءلة والاستجواب من قبل راديو ما أو تلفزيون ما أو جريدة ما.

بالطبع فإن أركون لا ينكر وجود أزمة بين التراث الإسلامي، وبين العصر، ولكنه ينظر إليها ضمن منظور تاريخي، لا ضمن منظور تجريدي فارغ ومفرَّغ من كل تحليل سوسيولوجي أو بعد تاريخي. إن عدم موضعة الأمور ضمن منظورها التاريخي يعني إدانة «الإسلام» مسبقاً وحتى قبل إجراء أي مقارنة أو حوار. فمن الواضح أن المجتمعات الإسلامية والعربية الحالية تعاني من تأخر اقتصادي واجتماعي وسياسي وعلمي وتقني لا يتيح لها أن تحترم حقوق الإنسان كما كانت قد أعلنت من قبل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ أو من قبل الأمم المتحدة عام ١٩٤٨. ولكن ذلك ليس عائداً إلى تعصب أزلي أو أبدي لاصق بالإسلام أو بالعرب كإسلام وكعرب! وإنما هو عائد بكل بساطة إلى التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية. إن عدم أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار يدل على سوء نية ويسهِّل عملية السقوط في حمأة الأحكام الجوهرانية أو العنصرية المسبقة (وهذا ما يفعله الكثير من الأوروبيين، بل والكثير من المثقفين العرب عن غير وعي منهم). ولذلك فعندما يتصدى أركون لدراسة التسامح داخل الوسط الإسلامي فإنه ينبّه منذ البداية إلى خطورة مثل هذا الوضع، أي خطورة إهمال هذه المعطيات المبدئية، وبالتالي عدم فهم أي شيء عن الإسلام أو العرب أو حتى عن مفهوم التسامح ذاته. فالتسامح ليس صفة أزلية معلّقة في الفراغ! وإنما هو خاصيّة مرتبطة بإكراهات المجتمع ودرجة تطوره المادي ومدى بحبوحته الاقتصادية أو عدم بحبوحته، ومدى مراجعته لتراثه بشكل نقدي وتنويري جذري أو عدم مراجعته، الخ . . . بمعنى آخر لا يمكن التحدث عن التسامح إلا من خلال المجتمع ودرجة تطوره التاريخي ووعيه الفكري. والغريب العجيب أن الكثيرين من العرب يتبنون هذه الصورة الاستشراقية، الجوهرانية والعنصرية، عن

الإسلام والعرب. وذلك بسبب ضمور الحسّ التاريخي لديهم، ونظراً إلى أن الضعيف يأخذ بايديولوجية القوي ويتلبسها على غير وعي منه. هذا إذا لم نتحدث عن أسباب أخرى... (بل إن الضعيف يكره نفسه لأنه ليس مثل القوي، وكذلك الفقير فإنه يخجل من نفسه أمام الغني).

(ب) المقصود بالمغالطات التاريخية هو إسقاط مفاهيم الحاضر على الماضي أو لوم الماضي لأنه لم يعرف ممارسات الحاضر، لكأنه كان قادراً على فهمها واستيعابها، أو لكأن كل عصر ليس محكوماً بظروفه وإمكانياته! وهذه هي النظرة اللاتاريخية للمشاكل والقضايا. والغربيون إذ يستخدمون هذه المغالطات التاريخية ضد الإسلام يقومون بعمل سهل ويستسلمون لأحكامهم المسبقة الموروثة. وأما ردّ المسلمين عليهم عن طريق المبالغات التبجيلية والقول بأن «الإسلام» هو دين التسامح دون غيره، فإنه لا يفيد شيئاً يذكر. وذلك لأن مثل هذا الكلام يعني القفز على التاريخ أو عدم أخذ أحداثه بعين الاعتبار. فمن الواضح أن الإسلام كان متسامحاً أكثر من غيره في العصور الوسطى، وقد برهن على ذلك أكثر من مرة. (انظر المكانة التي خصّصها «لأهل الكتاب» والمكانة التي خصّصها أهل الكتاب له) ولكنه تسامح محدود ومشروط بظروف تلك العصور وإمكانياتها التي لا يمكنه أن يتعدّاها. فالتسامح له حدود. وتسامح العصور الوسطى غير تسامح العصور الحديثة: أي بعد ظهور إعلان حقوق الإنسان.

(ت) مرة أخرى يدخل أركون في عراك فكري مع المستشرقين الذين أصبحوا يدعون أنفسهم الآن بعلماء الإسلاميات (Les Islamologues). فهم لا يفرّقون بين الإسلام كدين وبين المجتمعات الإسلامية كمجتمعات بشرية مثلها مثل غيرها. وهذا ما يتيح لهم أن ينعتوا الإسلام بالتعصب وعدم التسامح في كل مرة يجدون فيها شيئاً من هذا النوع في المجتمعات العربية أو الإسلامية. هناك مستوى الدين وتعاليمه المثالية، وهناك مستوى البشر وصراعاتهم وأنانيتهم وعصبياتهم في المجتمع. والدين يتخذ وجه التعصب أو وجه التسامح بحسب الحالة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع.

(ث) بمعنى أن الأديان التي شهدت صراعات عنيفة فيما بينها طيلة العصور السابقة سوف تجد نفسها مضطرة للانضمام في معسكر واحد ضد المعسكر العلماني الذي اكتسح كل شيء في العالم الحديث. بمعنى أن خلافاتها سوف تبدو ثانوية قياساً إلى ما يميزها عن دين الحداثة الجديد (دين حقوق الإنسان والمجتمع الحديث).

(ج) بمعنى أنه كان مستحيلاً التفكير بأن المسلم إنسان كامل في مجتمع تسيطر عليه المسيحية أو اليهودية والعكس صحيح. فالإنسان الكامل الذي يحظى بكافة الحقوق في المجتمع المسيحي هو المؤمن المسيحي، وفي المجتمع الإسلامي هو المؤمن الإسلامي، وفي المجتمع اليهودي هو معتنق الدين اليهودي. بل وحتى داخل هذه المجتمعات فإن الإنسان الكامل في مجتمع يسيطر عليه المذهب الكاثوليكي كفرنسا كان هو الإنسان الكاثوليكي (انظر الحالة المزرية للبروتستانت الفرنسيين قبل الثورة). وكذلك فإن الإنسان الكامل في مجتمع يسيطر عليه المذهب السني هو الإنسان السني أو مجتمع يسيطر عليه المذهب الشيعي هو الإنسان الشيعي (انظر حالة إيران مثلاً). أما مفهوم حقوق الإنسان بالمعنى الحديث للكلمة فيخترق كل هذه التقسيمات الدينية والمذهبية ولا يعترف بها. فالإنسان إنسان بغض النظر عن مشروطيته الدينية أو المذهبية أو العرقية. أصبح الإنسان قيمة بحدّ ذاته في العصر الحديث وينبغي أن يحترم كإنسان، لأنه ليس هو الذي اختار مكان ولادته ولا دينه ولا مذهبه. هذا المفهوم الجديد للإنسان يستحيل على التفكير داخل دائرة مجتمعات ما قبل الحداثة. إنه يشكل ما يدعوه أركون بالمستحيل التفكير فيه.

(ح) يقصد أركون بذلك ما يلي: أن الأوروبيين الذين يدينون الإسلام لأنه خصّص مكانة الذمي للمسيحيين واليهود (أهل الكتاب) لا يتنبهون إلى حقيقة مفادها أن هذه المكانة كانت تمثل مرحلة متقدمة في العصور الوسطى. والدليل على ذلك أن المسلم لم يكن يتمتع بها في المجتمعات التي تسيطر عليها المسيحية لسبب بسيط هو أنه لم يكن معترفاً به حتى كأهل كتاب! كان يعتبر كافراً وخارج دائرة الإيمان الحقيقي والخلاص الأبدي. (محمد غير معترف به كنبي والقرآن غير معترف به ككتاب وحي). وبالتالي فإن هذه الإدانة سهلة وتعبر عن مغالطة تاريخية أو إسقاط: أي إسقاط لمفاهيم الحداثة على العصور الغابرة. ينبغي أن نقيم المقارنة بين الأشياء التي يمكن مقارنتها، أي الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى، لا بين الإسلام والحداثة في الغرب الحديث. هنا يكمن الإسقاط والاجحاف بحق الحقيقة التاريخية.

(خ) هنا يفرق أركون بين لحظة الإسلام القرآني، ولحظة الإسلام الرسمي الذي جاء فيما بعد. فالأنظمة اللاهوتية الاستبعادية تشكّلت فيما بعد، وكانت أكثر ضيقاً وأقل انفتاحاً من الإسلام القرآني. وهذا ما حصل في المسيحية أيضاً. فمسيحية الإنجيل غير المسيحية التي سيطرت في العصور الوسطى كايديولوجيا رسمية للدولة وكمذهب لاهوتي يستبعد غير المسيحيين من نعمة الله (وبالتالي يستبعدهم من دائرة الحقوق السياسية والاجتماعية ويعتبرهم مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة أو حتى لا شيء على الإطلاق). انظر بهذا الصدد ما جرى لليهود في المجتمعات الأوروبية المسيحية حتى مجيء الثورة الفرنسية التي حررتهم وأعطتهم حقوقهم كمواطنين.

(د) بمعنى أن النزعة الإنسية أو الإنسانية الواسعة التي كان يتحلّى بها مفكرون كبار كالتوحيدي والمعرّي لم تكن تشكّل إلا جزيرة معزولة وسط البحر العام للمجتمع. كانت محصورة بالطبقات العليا والمترفة من المجتمع. أما القسم الأعظم من «الشعب» (أو العامة بحسب تعبير ذلك الزمان) فكان يعيش في ظل الفقهاء والوعاظ ورؤياهم المعروفة للإنسان والعالم.

(ذ) المقصود بالقطيعة هنا كما هو واضح قطيعة الحداثة التي توافقت زمنياً مع عصر التنوير والثورة الفرنسية.

(ر) من المعروف أن الأوروبيين قد شجعوا عليه اتّباعاً لسياسة فرِّق تسد. فما دام الناس معزولين عن بعضهم بعضاً في الأحياء والمناطق بناء على انتماءاتهم الطائفية أو العرقية أو المذهبية، فإنهم سيظلون يخشون بعضهم بعضاً ويجدون صعوبة في الاختلاط ببعضهم البعض. وبالتالي فإنه يصعب تشكيل المجتمع المدني وبناء الوحدة الوطنية. فذلك يتطلب هدم الجدران العازلة بين أبناء المجتمع الواحد، ولكن هدمها صعب لأنها تمثل جدراناً نفسية عازلة وعصبيات متحجرة ليس من السهل إزاحتها بين عشية وضحاها. وحده الفكر التفكيكي - التنويري قادر على ذلك. فأين هو؟

(ز) بقي محصوراً ببورجوازية المدن والفئات العليا من المجتمع.

(س) هكذا نجد أن طرح مشكلة التسامح من خلال المنهج التاريخي والسوسيولوجي يختلف تماماً عن طرحها من خلال المنظور المثالي والتقليدي المعروف. فالتسامح ضمن هذا المنظور الأخير يبدو كفضيلة جوهرانية وثابتة يتميز بها بعض الأشخاص أو بعض الأديان أو بعض الشعوب دون بعضها الآخر لأسباب تستعصي على التفسير! المسيحيون متسامحون لأنهم مسيحيون، والمسلمون متعصبون لأنهم مسلمون، أو العكس، هذا كلام تجريدي ومثالي لا علاقة له بالواقع التاريخي المعاش. فقد يكون المسيحيون متسامحين في هذه الفترة ومتعصبين في فترة أخرى لأسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية محسوسة. وقد يكون الفرنسيون منفتحين ومتسامحين في فترة ما، ومنقبضين على أنفسهم ومتعصبين في فترة أخرى كما هو حاصل حالياً. الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي التي تشجع على التسامح أو على

التعصب. فنظراً لوجود نسبة عالية من البطالة في فرنسا ونظراً لوجود عدد كبير من العمال المهاجرين وعائلاتهم، فإن قسماً كبيراً من الفرنسيين قد أصبح متعصباً ضد العرب عموماً والمغاربة خصوصاً. وأحياناً يصل التعصب الأعمى ببعضهم إلى حد ارتكاب جريمة القتل. فهو لم يعد يطيق رؤية الوجه العربي أو المغربي في بنايته أو في شارعه أو في مدرسته الخ.

نقول ذلك على الرغم من أن الشعب الفرنسي قد شهد عصر التنوير والثورة الفرنسية وحقوق الإنسان وكل الفلسفات الحديثة.. فماذا يمكن أن نقول إذن عن شعوب وثقافات لم تتماس بالحداثة إلا مؤخراً؟ من السهل التحدث عن التسامح ولوك الكلام المعسول، ولكن من أصعب الأمور ممارسة التسامح في السلوك العملي مع من هم مختلفون عنك لغةً أو ديناً أو مذهباً.

(ش) بمعنى آخر لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون. نضرب على ذلك مثلاً ما يحصل في لبنان وعموم المشرق العربي. فكل طائفة نائمة على «قيمها» وقناعاتها الأبدية ولا تسمح لأحد بأن يقترب منها أو يناقشها، لأن ذلك يعتبر اعتداء عليها! وبمجرد أن تقترب من هذه النقطة تشتعل الكهرباء في النفوس إذا لم تكن من أبناء الطائفة المعينة. ممنوع منعاً باتاً أن تدرس ـ حتى ولو بشكل تاريخي وعلمي ـ عقائد هذه الطائفة أو تلك، لأن ذلك يعتبر تعريةً لها أو فضحاً لجسدها أو هتكاً لسرّها. كل شيء مكبوت وصامت ونائم كالدهر. الكل يتحدثون عن كل شيء ما عدا الشيء الأساسي. مسموح لك أن تتحدث عن الصين واليابان وتفضح انحلال الحضارة الأوروبية والأمراض المتفشية في الغرب، ولكن حذار أن تقول كلمة واحدة عما ينهش في مجتمعك نهشاً من الداخل، وفي الأعماق. ممنوع أن تسمي الأشياء بأسمائها لأن مجرد التسمية يشعل الكهرباء في النفوس. ومع ذلك فأنت مطالب كمثقف أن تحلّ مشاكل المجتمع أو تساعد المجتمع على حلّها! ولذلك يكتفي معظم المثقفين بالترقيع والمداراة ولمس الأمور من بعيد، أي تهدئة المرض أو تخديره بدلاً من علاجه. ولكن إلى متى سوف تستمر عملية المناورة والمداورة والكذب على الذات؟ وهل يمكن حل المشاكل العالقة بطمسها أو بتأجيلها أبديا؟

(ص) تسامح اللامبالاة يعتبر احتقاراً في أحسن الأحوال، وهو مؤقت لا يدوم. أما التسامح الفعّال فهو يعرف لماذا يتسامح، لأنه يفهم معنى الاختلاف ويدرك مدى القيمة الإيجابية في كل اختلاف. إنه يشعر بالفرح والغنى في ظل الاختلاف. وهد هو التسامح الحقيقي.

كيف نتحدث عن الحركات الإسلاموية؟

I ـ ما هو المقصود بالحركات الإسلاموية؟

«فيما يخصّني أقصد بالحركة الإسلامية ذلك العمل الهادف إلى تجديد فهم الإسلام (راشد الغنوشي، نقلاً عن فرانسوا بورغات، ص ١٥).

«كما أنني أقصد أيضاً ذلك العمل الذي ابتدأ مع السبعينات والذي يدعو إلى عودة الإسلام إلى أصوله الأولى بعيداً عن الأساطير الموروثة والتعلق بالتقاليد».

نلاحظ بشكل عام أن المسلمين أنفسهم يستخدمون المصطلحات نفسها المولَّدة في الغرب من قبل الصحفيين «والاختصاصيين» الأجانب. وهذه هي الحالة فيما يتعلق بكلمتي «إسلامويون» و«أصولويون». وأما كلمة الحركية الإسلامية فكانت قد استخدمت لفترة طويلة في السابق من أجل الدلالة على العقيدة الإسلامية. كما حصل لكلمة المحمدية في العصور الوسطى (في الفرنسية (Islamisme, Mahométisme). (Fondamentalisme).

إن التيار الإسلاموي الحالي متعدد المراكز وليس ذا مركز واحد. فهو يحمل أسماء الأصولوية، والخمينية، والتمامية (= «التزمت») والإخوان المسلمين. وطالما تحدث عنه الصحفيون وطالما استجوبوا قادته إلى درجة أنهم أقاموا جداراً سميكاً بين هذا الخطاب النضالي والمسهب والايديولوجي بشكل محض من جهة، وبين الحقيقة التاريخية والعقائدية والثقافية للمجتمعات الإسلامية من جهة أخرى[1]. وذلك لأن الحركية الإسلاموية تشكّل كماً هائلاً من الاحتجاجات والمطاليب والتركيبات

الايديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، وإنما إلى مقدرة كل ايديولوجيا كبرى على تحريك المُتَخيَّل الاجتماعي وتغذيته وإشعال لهيبه. إن الآليَّة الوظائفية التي يتحلَّى بها هذا المتخيَّل في المنعطفات التاريخية الملتهبة هي التي ينبغي أن تكون المادة الأولى للتحليل والفهم والتفسير، وليس أبداً ذلك الإسلام الذي يريده أولئك المحركون السياسيون للحركية الإسلاموية ومعهم المعلِّقون السياسيون الغربيون الذين يتلقون تصريحاتهم بكل ورع وخشوع ويشكلون بذلك أو يدعمون تلك الصورة السلبية المدمِّرة عن الإسلام والمسلمين المعاصرين(ب).

وأصبحنا نشعر منذ الآن بالعجز عن مواجهة التيار بسبب كل هذه الأدبيات التي تراكمت بسرعة وغزارة ضمن منظور خاطىء جذرياً. وسوف يستمر الناس في هذا الخط ما دامت الإشكالية النفسية واللغوية والانتربولوجية الخاصة بالمتخيَّل لم تفرض نفسها بعد على مراقبي الإسلام وشارحيه بالأمس واليوم(ت).

وبدلاً من أن نعيد هنا كتابة اللائحة المعروفة نفسها من أسماء محرِّكي الحركات الإسلاموية وقادتها، وكذلك أسماء التيارات والحركات التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية منذ عام ١٩٣٠، فإنني أعتقد أنه من الأكثر إضاءة لموضوعنا أن نركز التفكير على النقاط التالية:

١ ـ ما هي الأصول الثقافية والنفسية واللغوية للأصولوية والتزمت في مجتمعات الكتاب؟ (أي كل مجتمعات الكتاب: اليهودية، والمسيحية، والإسلامية).

٢ ـ ما هي وظائف الأصولوية ـ التزمت ضمن سياق «الحضارة الحديثة»؟.

٣ ـ هل هناك من مجريات ومواقف خاصة بالإسلام والمسامين فيما يتعلق بظاهرة الأصولوية والتزمت بشكل عام؟ (أم أن التزمت الإسلامي يشبه بقية أنواع التزمت الأخرى؟).

II ـ المتخيَّل في مجتمعات الكتاب

سوف ننطلق من المقولة التالية: هناك متخيَّل مشترك لكل المجتمعات المشكَّلة والمخترقة والمحروثة طيلة تاريخ طويل من قبل ظاهرة الكتاب الموحى. فالتوراة والأناجيل والقرآن أصبحت كتباً كونية لأنها أدخلت رؤيا ما عن التألُّه، وعن مكانة

الإنسان ورسالته في مواجهة إله حي ومتعال. وقد نُشِرت هذه الرؤيا وعُمِّمت منذ البداية من قبل ثقافات كبرى ناقلة: كالفكر الإغريقي، والمؤسسات والقانون الروماني، والثقافة العربية نفسها، هذه الثقافة التي كانت وريثة الفلسفة الإغريقية والقيم السامية، ثم أخيراً الثقافة الحديثة التي ولدت وكبرت في الغرب بدءاً من القرن السادس عشر. وقد تكفلت كل هذه الثقافات بشكل متواصل بالنشر المعنوي والتعمق العقائدي للتعاليم المختلفة المتلَقاة والمنقولة في الكتب المقدسة.

إن محور هذه التعاليم هو الكلام المتعالي والمقدّس والمعياري لله. فالله هو الذي يقول الحقيقة ـ القانون للبشر (أو الحق بلغة القرآن)، وهو الذي يحدّد الوسائل التي تمكّن الإنسان من نيل النجاة الأبدية عن طريق اتّباع الحق باستمرار ودون تخاذل أو تردد. فالحق واحد، مطلق، غير قابل للمناقشة. فالله يقول بأنه قريب ومعروف ومستجيب لأولئك الذين يطيعون القواعد التي نصّ عليها دين الحق ويسمعونها ويتأملونها ويعملون طبقاً لها.

إن تحديداً كهذا للحق يضم كل ما انطوى عليه مفهوما الحقيقة والقانون في كل الأزمان في مجال المعرفة الفلسفية والممارسة القانونية. وهو بالمعنى الحرفي للكلمة شمولي وإجباري. فهو لا يقرّ الاستثناء ولا النسبية ولا الفروق الخفيفة ولا التاريخية ولا المراجعة. إنه صالح أبدياً لكل الأماكن والأزمان وكل البشر. وحده الله، صانعه، يمكنه أن يكمله أو يراجعه أو حتى يستبدل به حقاً آخر.

إن هذه الرؤيا مجسَّدة في خطاب ومعاشة يومياً من خلال أداء الفرائض الدينية. وتُستَقبل هذه الرؤيا (أو مجموعة التصورات) من قبل المتخيَّل، وتدمج مضامينها عن طريق الشعائر. ولكن الأمور لا تتوقف عند هذا الحد. فعلم الكلام (أو اللاهوت) يكرّس مضامين الشهادة الإيمانية ويعمِّمها، هذا في حين أن القانون يحوّل إلى مبدأ قسري وإكراهي ما كان في الخطاب الموحى يشتغل كترميز مفتوح ومنفتح للوجود البشري. وهكذا حصل منذ البداية طلاق بين الخطاب الديني للأنبياء الذي سُجِّلَ كتابةً فيما بعد في الكتب المدعوّة بكتب الوحي، وبين القوانين الفقهية ـ القضائية التي بلورت وصيغت مع تشكّل الدول المركزية وصعودها في الإسلام. وهذا الجانب من القوانين الفقهية لكتب الوحي هو الذي سوف يُستَخدَم كقاعدة ارتكازية فيما بعد من أجل التوسع الايديولوجي للحق، وبالتالي من أجل تشكّل وانتشار المتخيَّلات الاجتماعية ضمن خط الأصولوية والتزمت(ث).

وضمن هذا المنظور فإن الأصولية تعني **تحويل** الخطاب الديني المفتوح والمنفتح إلى **أصل** لكل قانون صحيح ينبغي أن يوجّه فكر البشر الحريصين على نجاتهم في الدار الآخرة وسلوكهم. أريد أن ألح هنا كثيراً على الطابع غير المنظور والسيرورة الخفية لهذا التحوّل: فعندما يقوم مثلاً اليهودي أو المسيحي أو المسلم بانتزاع آية من كتابه المقدّس ويستشهد بها، فإنه يساهم في عملية التحويل هذه على غير وعي منه. وذلك لأن عملية الاستشهاد تعزل الآية عن سياقها ليس فقط بالقياس إلى السياق اللغوي الذي يحيط مباشرة بالآية المذكورة، وإنما أيضاً (وهذا هو الأخطر) بالقياس إلى المقصد الثوري لكل تدخل نبوي داخل سياق تاريخي وثقافي محدد تماماً. وبهذه الطريقة تمّ على التوالي تبرير الدول الامبراطورية، والأنظمة الملكية المرتكزة على الحق الإلّهي، والجمهوريات العلمانية، والإمارات المحلية، الخ. وهكذا لا يفهمون بأن الحركة التدشينية للنبي تهدف أولاً وقبل كل شيء إلى تغيير **علاقة الروح بالعلامة والرمز**(ح)، وهي العملية المؤسِّسة لكل تشكيلة معنوية أو رمزية أو دلالية بشكل عام. وهكذا نجد أن الاستشهاد بالآية المبتورة والمفصولة عن العملية التدشينية الأولى يؤدي **إلى تحطيم الخطاب الديني وإدخال الروح في عمليات جديدة يمكن وصفها بالايديولوجية**. إننا نعتبرها ايديولوجية لأنها مرتبطة بالضرورات القسرية للدولة (أياً تكن صيغتها القانونية) وليس بالحرية الخلاقة للنبي، هذه الحرية التي ترفع إلى مستوى الحقيقة الأسطورية (أي المثالية العذبة) كل الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخاصة بقومه.

وهكذا يولد الخطاب الأصولي: فالفقهاء ـ المفسرون هم الذين يحددون **الأصول**، ويسبغون بواسطة التقنيات الشكلانية للاستنباط أصولاً إلّهية على القانون (أو الشريعة). والواقع أن هذه مشكّلة من الأعراف المحلّية التي خلع عليها رداء التقديس(ح). وهذه الأصولية تولّد النزعة التمامية: أي المحافظة على نزاهة الوحي وكلّيانيته. هذا الوحي الذي يُعتَقَد بأنه تُلقّي ونُقِل ودُوِّن مع مراعاة كل متطلبات الصحة في مدوَّنة رسمية مغلقة (توراة، أناجيل، قرآن). وبفضل هذه المدوَّنة أو المصحف الذي يقع في متناول كل يد يمكنهم أن يدمجوا في البنية العامة للنظام الأصولي كل التصرفات الجديدة المفروضة على المجتمع من قبل التطور التاريخي.

وعلى أثر الانقلابات السياسية التي حصلت عنوة والقطيعات الثقافية راح الغرب العلماني يكسر السياج الدوغمائي المغلق للأصولية من أجل أن يقذف العقل في فضاء من العمل محرَّراً من كل معطى للوحي. وهكذا تم إحلال نموذج جديد للمعرفة

والعمل التاريخي محل النموذج الأكبر لمجتمعات الكتاب، ولكن مع عودة هذا الأخير على هيئة بقايا متقطعة ومتكررة من حين إلى آخر(خ). وظاهرة التكرر والعودة واضحة في الايديولوجيا الماركسية والاشتراكية الطوباوية والعقلانية الوضعية، أي باختصار داخل كل ما يمكن أن ندعوه **بالأديان العلمانية**. وهذا يشهد على قدم المواقف الأصولوية والتمامية المتشددة (أي ما يدعى بالتزمت) وتجذرها وديمومتها وكونيتها.

III ـ الحضارة المادية وعودة العامل الديني

إن القطيعات العنيفة التي تشهدها المجتمعات العربية والإسلامية منذ الخمسينات كانت قد حصلت سابقاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في المجتمعات الغربية المسيحية. ورد فعل الإسلام تجاه هذه الأحداث يشبه رد فعل المسيحية. وقد تمثل رد الفعل هذا إما عن طريق أَسْلَمَة المعايير والقيم وأنواع السلوك المرتبطة بالحضارة المادية بواسطة المجريات والوسائل الأصولية(د)، وإما عن طريق مواجهتها صراعياً كما فعلت المسيحية في أثناء الأزمة الحداثية. ولكن الصدمة التي يتلقاها الإسلام تظلّ أكبر وأشد عنفاً وتدميراً من تلك التي تعرضت لها المسيحية وذلك للأسباب التالية:

١ ـ إن الضغط الديمغرافي الذي تشهده المجتمعات الإسلامية منذ الخمسينات ليس له أي مثيل تاريخي في العالم. فسكان المجتمعات الإسلامية تزايدوا بنسبة تتراوح بين ٦٠ إلى ٧٠٪ خلال فترة زمنية لا تتجاوز الخمسة وثلاثين عاماً. وضمن هذا الوضع نلاحظ أنه لا الدول ولا الاقتصادات ولا الأنظمة الثقافية التقليدية تبدو مهيأة لاستيعاب هذه الأجيال الغزيرة من الشبيبة التي أصبحت تطرد اجتماعياً وسياسياً تلك الأجيال من «القدامى» الذين أصبحوا منذ الآن فصاعداً أقلية. ومن المعلوم أن هذه الأجيال القديمة هي التي تحمل الذاكرة الجماعية والقيم اللازمة من أجل آلية اشتغال كل التضامنات التقليدية. إن الأثر التفكيكي والمُزعزع بل وحتى المدمِّر لهذه الظاهرة الطبيعية المضخَّمة من قبل الحضارة المادية (كقواعد الصحة الحديثة، والرحلات، وحماية البيئة والحياة...) قد تضاعف أيضاً بسبب استبدادية الأنظمة السياسية وتطرف الايديولوجيات المستوردة التي لا علاقة لها بهموم المجتمع المدني وقضاياه الحقيقية(ذ).

٢ ـ إن المتغيرات التي حصلت في الغرب على مدار ثلاثة أو أربعة قرون والتي

كانت نتيجة لاشتغال الذات على الذات في هذه المجتمعات، قد تكثَّفت في المجتمعات الإسلامية وانحصرت في فترة قصيرة لا تزيد على ثلاثة أو أربعة عقود من السنين! فقد كانت هذه المجتمعات في الخمسينات هشة جداً لأنها كانت قد تعرّضت لهيمنة استعمارية طويلة في السابق. وقبل هذه الهيمنة كانت قد تعرضت لقطيعة تاريخية أشد خطورة مع الإسلام الكلاسيكي (القرن الأول ـ وحتى السادس للهجرة/ السابع ـ وحتى الثاني عشر للميلاد). إن نتائج هذه الظاهرة المزدوجة (أي تكثيف التطور في مرحلة زمنية قصيرة ثم القطيعتين الكبريين المشار إليهما) لم تقدَّر حق قدرها بشكل علمي حتى الآن. وهنا تكمن إحدى أكبر نقاط الضعف الخاصة بكل الأدبيات الصحفية والسياسية بل وحتى السوسيولوجية المرتكزة على الحركات الإسلاموية الحالية(ن).

٣ ـ لا يمتلك الفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا الجهاز الفكري ولا المصادر أو الإمكانيات الثقافية والعلمية التي كانت قد تراكمت في الغرب تحت اسم: **الحداثة**. ونحن نعلم كيف أن الفكر المسيحي الغربي قد انتهى به الأمر (على الرغم من معارضته الشديدة والدوغمائية) إلى الاستفادة من الإبداعية الثقافية والفنية والعلمية التي شجعت عليها الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الفاتحة وفلسفة حقوق الإنسان(س). ولم يحصل أي شيء من هذا القبيل في الإسلام. على العكس، فهناك كل قوى الاستلاب وعدم التلاؤم والإكراهات التي أدخلها الاستعمار منذ القرن التاسع عشر. من هنا تنتج كل صرخات الانفعال والعنف الهائج والرفض المسعور لخطاب الحركات الإسلاموية المعاصرة. وبالتالي فإن الفكر النقدي الذي يمثله عدد محدود ومتبعثر من المثقفين لا يمكنه أن يقف في وجه خطاب الحركات الإسلاموية، هذا الخطاب الذي يمتلك أطراً اجتماعية أكثر اتساعاً وقدرة على التعبئة (أنه عاجز عن تحجيمه أو كبحه)(س).

٤ ـ إن اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم وتحويلهم إلى بروليتاريا رثّة في المدن التي تعشعش فيها الفوضى وازدحام السكان، ثم الطلاق الكائن بين الدولة والمجتمع المدني، والهيمنة الشمولية للحزب الواحد وسكرتيره العام أو العاهل الملك... كل هذه العوامل تشكل أسباباً للمرض وأعراضاً عليه. إنها علامات على حصول تطورات وتفاعلات غير مُسيطَر عليها. ما الذي يحصل للدين (أو للعامل الديني) ضمن هذه الشروط الجديدة؟ هل يملأ الوظائف نفسها التي كان يملؤها في المجتمعات ذات التراث الشفهي والسكان المحدودي العدد والمهدَّدين بالأوبئة

والنكبات الطبيعية والحروب المتكررة والعوز والفقر؟ وإذا ما أردنا أن نتحدث عن عودة العامل الديني، أو يقظة الإسلام، فإنه ينبغي علينا قبل كل شيء أن نجيب عن هذه الأسئلة. إن العامل الديني يتكشّف اليوم أكثر مما حصل في فترات انتصاره الثقافي والسياسي والقانوني عن جانبه الايديولوجي المحتوم والمحض. لا أستطيع أن أعالج هنا كيفية الانتقال وشروط الانتقال من التعبير الرمزي والأسطوري إلى التعبير الايديولوجي الخاص بالعامل الديني. إن دراسة كهذه تفترض مسبقاً السيطرة على أدوات مفهومية كالرمز، والعلامة، والإشارة، والأسطورة، والمجاز، والكناية. . . وهذه هي الأدوات الأولى التي تشكل مكونات كل تأسيس للمعنى في اللغات البشرية. وهذه هي الدراسة الحاسمة التي لا يهتم بها إطلاقاً كتاب الموضوعات الإنشائية عن الحركات الإسلاموية ويقظة الإسلام.

IV ـ هل الإسلام حالة خاصة؟

إن تاريخ الاحتكاكات والعلاقات بين الإسلام/ والغرب ما انفك يفرض علينا فكرة أن «دين محمد» يقع خارج الدائرة الثقافية الخاصة بالمسيحية والغرب. وهكذا حلّت النظرة التاريخوية والوضعية(ش) محل النظرة اللاهوتية السابقة لكي تسجن الإسلام في «خصوصية» شرقية، بدوية، عربية، صحراوية مرفقة بكل تلك الصور السلبية والعنيدة عن التعصب وعدم التسامح والعنف الدوغمائي والاستبداد الشرقي والجهاد المقدّس، الخ. وقد تدعّمت هذه الصورة السلبية بواسطة الأعمال الإرهابية التي تزايدت، ويا للأسف الشديد، هذه السنوات العشر الأخيرة تحت راية «الإسلام» والشعارات المدعوة «إسلامية».

إن علم الإسلاميات هو خطاب «علمي» يشكله الغرب عن الإسلام. ولكنه لا يساعد إطلاقاً على تصحيح الصورة السلبية الشائعة عن ذلك الدين وتلك المجتمعات مع قادتها المخلوطين كلهم تحت تلك التسمية الغامضة: **الإسلام**. فالكتّاب الغربيون المعروفون والمقروءون أكثر من غيرهم يكتفون في الواقع بنقل أفكار ونصوص الكتّاب المسلمين إلى اللغات الأوروبية كما هي. وهم بذلك يتجاهلون المبدأ الأساسي للعلوم الاجتماعية الحديثة ألا وهو: أن الفاعلين الاجتماعيين (أي هنا المسلمين) ليسوا أبداً واعين بالرهانات القصوى، المخبوءة والضمنية، لخطاباتهم وصراعاتهم وتأويلاتهم. ولذا فإننا نقول بأن كل نص ينبغي أن يتعرض لتحليل نقدي لمضمونه

على المستوى العميق للمسلّمات التي تشكّل بنيته الظاهرية أو السطحية. وقد بقي علينا الكثير لكي نفعله من أجل تحقيق المساواة العلمية بين قراءة المجتمعات الإسلامية وقراءة المجتمعات الغربية(ص).

إن الدراسات النادرة التي ظهرت حتى الآن في مجال التاريخ المقارن لأديان الكتاب تشهد بكل وضوح على تأخر هذا العلم أكثر مما تشهد على ظهور معرفة يمكنها أن تسهم بالفعل في توسيع فهمنا للأصول والأسس المشتركة للأديان الثلاثة المدعوة بأديان الوحي وتصحيحه. إن دراسة الأصولية ـ والتزمت اليهودي (كحركة غوش إيمونيم وأرثوذكسيي إسرائيل) وكذلك أصولية ـ التزمت المسيحي (حركات منبثّة ضمنياً ولكنها أقل ظهوراً على الرغم من أنها عديدة) ثم أخيراً أصولية ـ التزمت الإسلامي، أقول إن الدراسة المقارنة لكل هذه الحركات تفرض علينا الاعتراف بوجود **متخيَّل ديني مشترك لدى أديان الكتاب كلها**. فالأنظمة اللاهوتية الطائفية وخطابات التبرير الذاتي والإطناب بالذات ثم الايديولوجيات القومية المتشددة تتضافر كلها اليوم لكي ترفض الاعتراف بالوجود القديم والقوي لمثل هذا المتخيَّل. وسبب هذا الرفض هو أن ذلك يهدد الفعالية التجييشية لكلا الخطابين المذكورين (أي اللاهوتي القديم والقوموي الجديد). وهكذا يربحون في مجال النجاح السياسي ما يخسرونه في مجال المعنى والتفسير الصحيح للظاهرة الدينية(ض).

وإذا كان الإسلام يمثل حالة خاصة فإن ذلك عائد أساساً إلى المعطيات السوسيولوجية والثقافية والاقتصادية التي عدّدناها فيما سبق. ولكننا نعلم أن كل هذه المعطيات ظرفية عابرة، وبالتالي فلا تسمح لنا بأن نتحدث عن خصوصية معينة للإسلام تميزه عن سواه. وموقفنا هذا مضاد لتلك التعاليم اللاهوتية التي نشأت فيما بعد بناء على تأويل الآية التالية: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾. وجوابنا عن ذلك هو أن كلمة **إسلام** في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على مدار تاريخ الامبراطوريتين الأموية والعباسية. فكلمة **إسلام** في القرآن تعني الدين الأولي والشعيرة النقية والطاعة العاشقة والكلّية لله، هذه الطاعة التي جُسِّدت رمزياً من قبل تلك الشخصية الأسطورية لإبراهيم في القرآن. جاء في الكتاب مثلاً: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾ (آل عمران، آية ٦٧).

إن سياق الكلمة في القرآن لا يدع أي مجال للشك فيما يخص المعنى الأولي

والأصلي لكلمة مسلم. ولكن الفقهاء وعلماء اللاهوت نسوا هذا المعنى الأولي في زحمة المماحكات الجدالية من أجل الهيمنة في ظل الامبراطورية (وهذا هو السياق الخاص بالإسلام الامبراطوري)[ط]. ووحدهم المؤرخون، وإلى حد ما الصوفيون، يهتمون بالبحث عن الإسلام بالمعنى القرآني، أي كدين أولي أو أصلي، وكتجربة أولية وتأسيسية لما هو إلَهي. وهذا هو الفرق بينه وبين الإسلام المتأخر، أي الإسلام الطقسي والشعائري، أو الفقهي والقانوني، هذا الإسلام المقنَّن والمُقَولَب في الشهادات الإيمانية الأرثوذكسية. إن الحركية الإسلاموية المعاصرة تخطو خطوة أخرى في اتجاه ترسيخ معنى الإسلام الطقسي الشعائري المختزل إلى مجرد شعارات ايديولوجية وعلامات على الهوية الاجتماعية ـ الثقافية، وكملجأ يلاذ به وكوسيلة من أجل عملية الاحتجاج السياسي والمطالب السياسية.

٧ ـ الإسلام والعلاقات بين الشمال ـ والجنوب

كنت قد أثرت في دراسة مكرّسة للفضاء المتوسطي الضرورة الملحة والعاجلة لتغيير نظرتنا التاريخية وتصوراتنا الثقافية تجاه ما يخص الضفة الجنوبية ـ الشرقية والضفة الشمالية ـ الغربية للبحر الأبيض المتوسط. وكنت قد أثرت آنفاً بعض جوانب ذلك الصراع العتيق بين الإسلام وبين المسيحية/ الغرب. وينبغي أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونتحدث عن طريقة العمل الحالية لأقسام التاريخ والفلسفة والانتربولوجيا سواء في الجامعات الغربية أم في الجامعات العربية التي تأسست حديثاً. وإذا ما نظرنا للأمور عن كثب فماذا نرى؟ نلاحظ أن الجهل والاستبعاد المتبادل لا يزالان مستمرين في السيطرة على برامج التعليم ومضامينه هذا إذا ما وجدت.

في اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور توجد ثلاث عشرة جامعة باريسية، ولكن لا يوجد إلا كرسيّان لتاريخ العالم الإسلامي: الكرسي الأولى مخصصة للفترة الكلاسيكية، والكرسي الثانية للفترة المعاصرة. (الأولى يحتلها السيد دومنيك سورديل، والثانية دومنيك شفالييه). وأما خارج باريس فلا يوجد في فرنسا كلها إلا كرسي واحدة في ايكس. آن. بروفنص!. هذا مع العلم أن الماضي التاريخي الطويل لفرنسا في افريقيا الشمالية كان ينبغي أن يحبِّذ اهتماماً بالعالم الإسلامي أكبر بكثير مما يحصل في بلدان غير متوسطية كألمانيا مثلاً. وينبغي أن نتفحص الوضع في إسبانيا وإيطاليا اللتين لهما أيضاً مصالح تاريخية وجغرافية لتطوير المعرفة بالعالم

المتوسطي على أسس أخرى غير أساس ايديولوجية الاستعادة والفتح (أي استعادة إسبانيا) والايديولوجيا الكاثوليكية الحامية.

وأما الوضع في الجهة العربية ـ الإسلامية فهو أفضل بكثير. وذلك لأن تاريخ الغرب ومعرفة لغاته يحتلان مكانة لا يستهان بها على الرغم من بعض التراجعات بسبب سياسة التعريب. ولكن للأسف فإن العلاقة مع المتوسط، بصفته فضاء للثقافة والحضارة من خلال الارتباط باليونان وروما ارتباطه بأديان الوحي، قد أفسدت إلى حدّ كبير بسبب الايديولوجيا الإسلاموية (أو ايديولوجيا الحركات الإسلاموية)، وهذه حقيقة أخرى تؤكد لنا على أن القطيعة ثقافية قبل أن تكون دينية، هذا على الرغم من أن المتخيَّل الديني يخلع حلّة التعالي والقدسية على هذا التضاد العدائي العائد إلى الجهل بالمعطيات التاريخية والانتربولوجية للهوية المتوسطية.

إذا كان تشخيصي للأمور صحيحاً، فإنه ينبغي على الغرب أن يكفّ عن أن يرى في الإسلام كدين مصدراً لكل القطيعات والتهديدات وأعمال العنف التي تمنع الحوار والتعاون مع مجتمعات شمالي المتوسط. بل ينبغي علينا بدلاً من ذلك أن نعدّل الأطر الثقافية للتصور المتبادل لما ندعوه، بشكل عام، بالإسلام والغرب. (من أجل التوسع أكثر أحيل القارىء إلى دراستي: «نحو تاريخ آخر للفكر في حوض المتوسط»، **مجلة الحدث الأوروبي**، ١٩٨٨)[ظ].

إن الحالة الراهنة الناتجة عن تلك العودة الضخمة والصارخة للعامل الديني تدعونا إلى الحذر الشديد والدائم تجاه الاستخدام السياسي والاجتماعي والثقافي لهذا العامل. إنها تدعونا للحذر من تلاعب مجتمعاتنا بالتراثات الدينية الموروثة. ففي الإسلام يحصل نوع من التتريث الذي يتمثل في خلع الرداء الديني على تصرفات فردية وجماعية لا علاقة لها بالدين وإنما هي مشروطة إلى حدّ كبير بالثقافة المُعَلْمَنة وبالحضارة الاستهلاكية والإنتاجية. وأما في الغرب فيقبلون بعودة محدودة ومضبوطة للمسيحية دون التراجع عن شروط التقسيم بين العام/ والخاص، أو بين الزمني/ والروحي، أو بين الدنيوي/ والديني. ومن الناحية الفكرية والثقافية يعيش الغرب على تراث الثورة الفرنسية الذي حسم الأمور لصالح الدولة «العلمانية» والتنافس بين الكنيسة والدولة من أجل السيطرة على الفضاء العام للمجتمع ضمن اتجاه إدخال العامل الديني أو إقصائه عنها. إن هذا «الحل» ناتج عن موازين القوى الاجتماعية ـ الثقافية وليس عن مجريات عملية معرفية مُسيطَر عليها علمياً. فهل نحن الآن في

وضع أفضل ـ ثقافياً وعلمياً ـ لكي نحدّد بوضوح رهانات المعنى المتعلقة بالمناقشة المفتوحة ولكن المحسومة بواسطة العنف منذ الثورة الفرنسية؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي ينبغي أن يهتم به «المسلمون» «والغربيون» بغض النظر عن كل الخصوصيات التاريخية والمنعطفات الاجتماعية ـ الثقافية (استخدم هنا معترضتين صغيرتين عن قصد لأن كلا المصطلحين، الأول ديني والثاني دنيوي، يزيدان من حجم الصعوبة التي ينبغي مواجهتها بشكل مشترك بدلاً من تجاوزها).

يوجد هنا معطى تاريخي أعظم ينبغي أن يوجه كل تأملنا وتفكيرنا: فقد اعتاد الجميع على إبراز الأديان التوحيدية بصفتها وحياً معطى أو نزولاً لله في تاريخ البشر بحسب ذلك المجاز القرآني (التنزيل) الذي يجد مقابلاً له في العقيدة المسيحية القائلة بتجسد الله الأب في يسوع المسيح الابن. إن هذا الوحي المعطى متعال ومقدس ويهدي البشر في تاريخهم الدنيوي لكي يحصلوا في نهاية المطاف على نجاتهم في الدار الآخرة.

إن مجمل العقائد الإيمانية هذه هي، في الواقع، تصورات ذات طبيعة رمزية تغذّي المتخيَّل الديني لمجتمعات الكتاب وتحرضه. وقد أثبتت وقائع التاريخ بشكل لا يقبل النقاش أن هذا المتخيَّل كان على مدار التاريخ خميرة للثورات الكبرى ومحركاً لها. وفي الوقت نفسه كان يرفض هذه الثورات عندما كانت علمانية، أي عندما أرادت تحرير الفرد من الإكراهات المفروضة من قبل الكنيسة الكاثوليكية أو الدولة الاستبدادية.

وهنا يتبدّى لنا أن تحليل تجربة الثورة الفرنسية مضيء جداً بالنسبة إلى موضوعنا. ففي حين أن الثورتين الأمريكية والإنكليزية قد اعتمدتا على الإصلاح البروتستانتي والإنجليكاني من أجل تحقيق الثورة السياسية، فإننا نجد في فرنسا الكاثوليكية أن المعارضة التي واجهتها الدولة العلمانية قد أجبرت الثوريين على الخروج كلياً من التراث الديني وإعلان الفصل الكامل بينهما. وهكذا ساهمت الثورة في تشكيل مجتمع مدني وسياسي دون أن تحل مشكلة الحكم وطبيعة الدولة. وضمن مقياس أن نموذج الفصل العنيف قد فرض نفسه فيما بعد في بلدان غربية أخرى وبطرائق متنوعة، فإنه يمكننا القول اليوم بأن **مسائل العامل السياسي والعامل الديني والدائرة الخاصة** لا تزال تنتظر من **يفكر فيها أو يعيد التفكير فيها** من جديد. وأما من الناحية الإسلامية فإننا نجد أن استمرارية «الوهم» (بالمعنى الفرويدي) وتفاقمه هما اللذان انتصرا تاريخياً. فالمتخيَّل الديني التقليدي لا يزال يرى في النظام السياسي

والاجتماعي شيئاً يسيطر عليه الوحي المعطى أو ينبغي أن يسيطر عليه. هذا على الرغم من أن معطى الوحي لم يتعرض حتى الآن لا للنقد الفكري الحر ولا للثورة السياسية العلمانية (إلا في تركيا، ثم بشكل ثانوي في مصر والجزائر الاشتراكية وتونس بورقيبة).

وهكذا نجد أنفسنا في كلتا الجهتين أمام **لا مُفكرٍ فيه** متجسد في مؤسساتنا السياسية والقانونية، وفي ممارساتنا الاقتصادية، ولكنه غير مفهوم على هذا النحو في بحوثنا الفلسفية والانتربولوجية. ففي الناحية الفرنسية نجد أن الدين المتولّد عن التشاور العام لأعضاء الجمعية التأسيسية بعد الثورة الفرنسية ثم عن الجمعيات التشريعية قد حلّ محلّ الأديان التقليدية عن طريق فرض عقائد خاصة وإلهية في آن معاً. لقد حلّ محلّها شيئاً فشيئاً من خلال الممارسة السياسية والصراعات الدائرة بين اليسار/ واليمين، أو بين الثورة/ والمحافظة. إن رهانات المعنى المرتبطة بعملية الاستبدال التاريخي هذه هي خفيَّة وبضالية، وعلى أية حال لا مفكَّراً فيها وفي الغالب يستحيل التفكير فيها. وهي لم تحظ حتى الآن بمراجعة تاريخية وفلسفية. وهكذا انتصر في كل مكان اليوم ـ وبشكل كلي ـ خطاب **عقلانية التغيُّر**(ع)، هذا الخطاب الذي ساد وانتصر في عهد أعضاء الجمعية التأسيسية من الثوار الفرنسيين. وبهذا المعنى فإن للثورة الفرنسية مكانة النموذج المثالي الأعلى الذي يقف في مواجهة النموذج المثالي التقليدي لمعطى الوحي. (الثورة الفرنسية/ في مقابل الوحي التوحيدي).

والبرهان على أن عقلانية التغيُّر تتحكم كلياً بفعاليات روحنا وبالتالي كل تاريخنا الحاضر هو أن مصطلح شمال/ جنوب قد فُرِض من قبل السياسيين وأُجبر المثقفون والمفكرون، كما هي العادة دائماً، على **التفكير به** علمياً. ولكننا نعلم أن المحور شمال ـ جنوب هو عبارة عن اختراع ايديولوجي للغرب الاقتصادي، وأن الغرب يمسك بزمام المبادرة فيه بكل قوة وعنف. وأياً تكن متانة نموذج مولِّد لتاريخنا الحاضر كهذا النموذج وفائدته، فإنه لا يمكننا أن نجهل بأن هذا النموذج سوف يجبرنا كالعادة على التخلي لاحقاً عن مشكلة مشتركة لدى الشمال كما لدى الجنوب، ولدى الشرق كما لدى الغرب ألا وهي: **مشكلة مديونية المعنى**. هكذا أردت باختصار أن أسميها مقتفياً في ذلك أثر الباحث مارسيل غوشيه.

سوف أطرح هذا السؤال: ما هو المعنى الحيوي والتحريري بل وحتى

الأُخروي (إذا جاز التعبير ولكي أذكِّر بأحد الجوانب المنسيَّة لأديان الوحي) أقول ما هو هذا المعنى الذي يُشعِر أناس اليوم بأنهم مدينون به لخطاب عقلانية التغير المفروض والمسيَّر من قبل مجموعة الدول التي تستبعد في الغالب وبدرجات متفاوتة مجتمعاتها المدنية؟ إنه سؤال حاسم يجبرنا على أن نقوم بعودة نقدية (وفي آن واحد) على الدول العلمانية وعلى المؤسسات الدينية من كل الأنواع. ولكن أين هي المؤسسات العلمية والجامعية أو الساحات الفكرية المحرَّرة من كل رقابة والتي يمكننا أن نتفحص فيها هذه المسألة بكل جدية وتواصلية مع استخدام كل المصادر الحديثة للمعرفة؟ هناك أصوات معزولة ترتفع هنا أو هناك، ويمكنها أن تحقق نجاحاً إعلامياً ولكن بشكل عابر دائماً. وفي الغالب الأعم لا تثير أي صدى حتى في أوساط الباحثين العلميين والمشغولين أكثر من اللازم بالبحث عن التغير بواسطة الاختراعات التكنولوجية. هذه الاختراعات التي تزيد من المردود المباشر دون أي اهتمام بالآثار الضارة الناتجة عنها بالنسبة إلى مديونية[غ] المعنى. وعندئذٍ تستعيد الأديان التقليدية ليس فقط راهنيتها، وإنما أيضاً تأثيراً كبيراً على ملايين البشر الذين لم يتح لهم أبداً أن يساهموا في خطاب عقلانية التغير. وهؤلاء البشر يطالبون بعنف بأن ينالوا حظاً من الخيرات والثروات المادية المتراكمة بواسطة التغير. ولما كانوا محرومين من هذا الحظ فإنهم يبحثون عن تعويض وأمل من نمط تبشيري في مديونية المعنى الذي وحده الخطاب الديني لا يزال قادراً على إعلانها وتقديمها (ولكن ليس تأسيسها أو تجديدها ضمن السياق الجديد لتاريخنا)[ف].

إن الفرق الوحيد الذي ألحظه بين الشمال والجنوب فيما يخص المجابهة بين العامل السياسي والعامل الاجتماعي والعامل الديني هو أن الغرب يمكنه بفضل ضخامة ثرواته والتحكم بالمبادرة التكنولوجية أن يتحكم بدون ضجة وبدون عنف صارخ بكل التوترات والتناقضات الخاصة بالمرحلة التاريخية التي دشنتها عملية «خروج العامل الديني من الساحة»[ق]. أما العالم الإسلامي فيعتقد أن بإمكانه التعويض عن تأخره وعن إخفاقاته التاريخية وآثار الهيمنة الاستعمارية بواسطة النموذج الأعلى المنقذ للإسلام الأولي. وهذا جواب خادع ومضلل لا يستحق حتى نعت الأسطوري (بالمعنى الانتربولوجي والعذب للكلمة). أقصد بأنه جواب غير ملائم إطلاقاً على الآليات الصارمة والعمياء للتغير الموصوف بالعقلاني[ك].

كنا قد سمعنا جميعاً هنا، في بداية افتتاح هذه الحلقة الدراسية، مقترحات السيد كلود شيسون الخاصة بإمكانيات دمج بلدان المغرب داخل ديناميكية التبادلات

التي سوف تفرضها السوق الأوروبية المشتركة بشكل أكثر فأكثر. وقد سمعناهم يتحدثون عن الطماطم والحمضيات وزيت الزيتون والهيدروكاربونات والفوسفات والسمك، الخ . . . من المؤكد أن الروابط قد أخذت تُعقَد، وسوف تنعقد، بين كلا الطرفين في هذه المجالات الاقتصادية. ولكن كلود شيسون ألح بقوة على أنه فيما يخص انتقال الأشخاص، فإن بلدان السوق الأوروبية المشتركة سوف تكون بالضرورة مغلقة أمام المغاربة. وهكذا لا يوجد أي مكان في تلك الاستراتيجيات المدعوّة باستراتيجيات الدمج والاندماج لتحرر الأشخاص والبشر. ولم يقولوا أي شيء، بل ولا يستطيع أحد أن يقول أي شيء عن البحث المشترك في مكان ما (في فضاء علمي مثلاً أو أكاديمي على الأقل) عن حلول المستقبل الخاصة بالمشكلة التي نطمسها جميعاً، أقصد المشكلة التالية: كيف يمكن أن نجعل أكبر عدد ممكن من الرجال والنساء يتمتعون بالديمقراطية المنفتحة والمشتركة والمحسَّنة باستمرار والمقتنصة باستمرار؟ وينبغي على هذه الديمقراطية أن تكون مهمومة بمسألة **مديونية المعنى** التي لا يمكن للوعي البشري بدونها أن يلتزم بشيء ما، أو أن يطيع سلطة ما، والتي لا يمكن بدونها أن تكون هناك غائيّة أو هدف يحرّك الأمل الكوني.

من الغريب أن نجد مستشارين كبار للسوق الأوروبية المشتركة يفتخرون بملايينها الثلاثمائة والخمسين (هذا دون أن نتحدث عن الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي) ويركزون كل اهتمامهم على عمليات الدمج الجزئية والقِطاعية مع «احترام» حق الشعوب في تقرير مصيرها بيديها من خلال التضامن الذي لا ينفصم للدول الأعضاء ثم نجده يستبعد كلياً الشعوب الفقيرة. أليس ذلك علامة على تلك العقلانية الباترة والمتحيزة؟(ل)

هوامش المترجم وشروحاته

(أ) بمعنى أن التركيز على خطاب الحركات الايديولوجية والإسلاموية الحالية وإهمال كل ما عداه أوهم الناس في الغرب بأن كل المسلمين إسلامويون ومتزمتون. لقد غطّت خطابات الحركات الأصـولويـة على كل الحقائق الأخرى في المجتمعات العربية والإسلامية. وحجبت بالتالي رؤية هذه المجتمعات في عمقها التاريخي والثقافي والديني، وفي حاضرها المفتوح على كافة الاحتمالات والإمكانيات. وهذا هو الشيء الذي يعيبه أركون على الكثير من المحللين الغربيين للخطابات الإسلامـوية سـواء أكانـوا مستشرقين أم صحفيين أم وسائل إعلام بشكل عام. فهي لا تؤدي إلى كشف حقيقة المجتمعات العربية والإسلامية بقدر ما تؤدي إلى حجبها. وذلك لأنها تتبع المنهج الوصفي والسردي الظاهري في معظم الأحيان. ونادراً ما تلجأ إلى المنهج التفكيكي العميق الذي يعري الآليات الداخلية للمجتمعات البشرية. فهناك فرق بين الخطاب الظاهري للمجتمع أو بين اللغات التي يستخدمها للتعبير عن نفسه أو عن حاجياته، وبين الحقيقة العميقة لهذا المجتمع. هناك فرق كبير بين الصورة التي يحب تقديمها عن نفسه، وبين الصورة الحقيقية المخفية في أعماقه. ولا يمكن للمنهج الوصفي التقليدي الذي يتبعه الاستشراق الكلاسيكي أن يتوصل إلى هذا المستوى العميق لتحليله أو للقبض عليه. وحده المنهج التفكيكي أو الأركيولوجي الحفري يستطيع التوصل إلى هذا المستوى عن طريق استخدام أفضل منهجيات العلوم الإنسانية الحديثة وأدواتهـا ومصطلحـاتها (منهج علم التاريخ الحديث، منهج علم الاجتماع الحديث، منهج علم الألسنيات والدلالات الحديثة، منهج علم الانتربولوجيا، منهج علم الأديان المقارن، منهج علم اجتماع الأديان، والكل محكوم بالنظرة الابستمولوجية الحديثة للواقع والإنسان والمجتمعات).

(ب) يقصد أركون بذلك أنه ليس المهم فهم الحركات الأصولوية للإسلام، ولا يستحق أن نتوقف عنده كثيراً لأنه فقير جداً من الناحية الفكرية قياساً إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي أو إلى التيارات الأخرى الموجودة في المجتمعات العربية والإسلاميـة. ولكن المستشرقين والمستشـرقين الجدد لا يهتمـون إلا به، بـل ويقابلون قادته ويتلقفون تصريحاتهم وكأنها تمثل كل العلم أو كل الإسلام أو كل المجتمع. وأصبـح بعضهم يعلن توبته وندمه لأنه لم يهتم بهم في السابق أو لأنهم أهملوا الاتجاهات الإسلامية في الماضي واعتقدوا بأن الاتجاهات «العلمانية» أو التحديثية تمثل المجتمع. وهكذا انعكست الآية الآن في أوساط الاستشراق ولم يعودوا يترجمون أو ينقلون إلى اللغة الفرنسية أو الإنكليزية إلا أدبيات الدرجة الثانية أو

الثالثة التي تصدر عن الحركات الأصولية. إنهم ينقلونها كما هي حرفياً وكأنها منزلة دون أي محاولة لتفكيكها أو تحليلها في العمق أو معرفة آليّاتها ونوابضها وارتباطها بالتاريخ القديم ثم بالتقلبات السياسية والمآسي الاجتماعية والاقتصادية الحالية. إنهم ينقلونها كما هي ويقولون للغربيين: انظروا هذا هو الإسلام! وينبغي أن نتعامل معه كما هو فلا نغترّ بعد الآن «بالعلمانيين المزيفين» أو بالتحديثيين المتخرجين من جامعاتنا والذين أوهمونا بأنهم يمثلون المجتمع وهم لا يمثلون شيئاً.

الشيء الذي يهم أركون إذن هو تحليل المتخيَّل الجماعي الذي يلعب الإسلامويون على وتره لتجييش الجماهير. إنه يريد أن يعرف كيف نشأ هذا المتخيل لأول مرة وكيف تحول مع التاريخ. كما ويريد تبيان أن الإسلام الكلاسيكي كان يحتوي على عدة تيارات وليس تياراً واحداً، متعصباً ومتزمتاً، كما يزعم الغربيون. وبالتالي فإن انتصار التيار الإسلاموي حالياً على غيره عائد إلى ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية، وليس إلى أن الإسلام هو بطبيعته، وبشكل أزلي، متعصب. فالمستقبل مفتوح على كافة الاحتمالات.

(ت) لا يمكن فهم فكر أركون إلا إذا عرفنا موقعه على الساحة الأوروبية تجاه المستشرقين والمنهجية الاستشراقية. فهو يقع في صراع مباشر معها، ولكنه صراع منهجي وابستمولوجي. إنه يعيب على المستشرقين عدم الأخذ بكل الإمكانيات المعرفية التي تتيحها لنا المنهجيات الحديثة. ومن بين هذه الإمكانيات مصطلح المتخيَّل الذي تمت بلورته من قبل علم الانتربولوجيا وعلم التاريخ الحديث. فالإنسان لا تسيّره فقط الحوافز المادية والاقتصادية، وإنما تسيّره أيضاً الصور الخيالية والأحلام الوردية. ومما قاله المؤرخ الفرنسي الكبير المختص بأناس العصور الوسطى جورج دوبي: إن المتخيل أكثر تأثيراً من ضربة المحراث في الأرض! فكثيراً ما يتهيج الناس وتخرج الجماهير إلى الشارع لمجرد أن شخصاً قد ضرب على وتر المتخيَّل الجماعي أو عرف كيف يحرّك النوابض الأساسية لهذا المتخيَّل. والمتخيَّل الإسلامي الذي حركه الخميني بشكل هائل هو من هذا النوع. ولهذا المتخيَّل تاريخ يضرب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي. وقل الأمر نفسه عن المتخيل الذي تحركه الحركات الإسلاموية الحالية بمجملها.

(ث) لكي يحيِّد أركون الرهبة الدينية الهائلة التي تفرض الحركات الإسلاموية نفسها بواسطتها على جمهور الناس، فإنه يلجأ إلى التمييز بين مستوى القران ومستوى التركيبات التيولوجية والفقهية المتأخرة. وهو بذلك ينزع الغطاء الديني عن كل الحركات الايديولوجية. فعلى مستوى القرآن كان الخطاب الديني مجازيا ورمزيا منفتحا على المطلق. كان تنزيهيا متعالياً. وأما فيما بعد ونظراً لحاجيات تشكل الدولة والإدارة والقضاء فقد قلَّص الفقهاء من اتساع اللغة القرانية ورمزانيتها المنفتحة وحولوها إلى قوالب جامدة أو قوانين ثابتة تهدف إلى تحقيق المنفعة العملية. وهذا ما حصل في مجال المسيحية كما في مجال الإسلام عندما تشكلت دولتا الامبراطورية والخلافة في كلتا الجهتين. الناس لا يستطيعون أن يعيشوا على الرمز والتعالي طيلة الوقت، وإنما تلزمهم قوانين لتنظيم أمور حياتهم ودنياهم. بهذا المعنى فإن عمل الفقهاء كان ضروريا ومفيداً ولا اعتراض لأركون عليه. الاعتراض الوحيد هو تحويل هذا العمل إلى قوانين جامدة وثابتة، صالحة لكل زمان ومكان، بمعنى أن خلع القدسية الدينية عليها من أجل ضمان استمراريتها وقطع الطريق على كل محاولة لتعديلها أو تطويرها أو حتى تغييرها هو الذي يثير انتقاد أركون والفكر الحديث بمجمله. فما كان عَرَضياً مرتبطاً بظروف عصره لا ينبغي أن يتخذ صفة الإطلاقية والمعصومية عن طريق التلاعب بالآيات القرآنية. ينبغي فرز كلا المستويين أحدهما عن الآخر: أي

مستوى التعالي الأعظم والتنزيه الأسمى، ومستوى التاريخ البشري المليء بطبيعة الحال بالصراعات والمصالح والأنانيات والمحكوم بقوانين علم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ، الخ . . .

على هذا الخلط بين كلا المستويين تلعب الحركات الإسلاموية وعموم الاتجاه المحافظ من أجل احتكار المشروعية العليا واستخدامها لتحقيق أهدافها. إن «نقد العقل الإسلامي» إذ يساهم في تعرية هذه الآلية والتفريق بين هذين المستويين اللذين كثيراً ما يخلط بينهما، يسحب قناع المشروعية الدينيه عن وجه الحركات الإسلاموية لكي يكشف عن أنها حركات سياسية مثلها مثل غيرها تماماً (تمارس نفس عمليات التكتيك والمناورة وشد الحبال والتقدم والتراجع مثلها مثل كل الحركات السياسية. إن طريقة استخدامها لوسائل الإعلام ـ بما فيها الأكثر حداثة من الناحية التكنولوجية ـ يبرهن على أنها حركة سياسية تهدف إلى المزيد من الفعالية من أجل التوصل إلى أهدافها بأسرع وقت). والواقع أن هذا الوصف لا يعني إدانة عملها السياسي أو إدانتها كحركة سياسية، فهي تقوم بدور مهم من هذه الناحية فيما يخص تأطير الشبيبة اليائسة الملقاة على قارعة الطريق والمهملة من قبل الأنظمة الحاكمة. كما أنها تخرق جدار الصمت والكبت الذي تفرضه أنظمة الحزب الواحد في غياب الحد الأدنى من الديمقراطيه والحرية التي تتيح للمجتمع أن يتنفس. كل هذا صحيح ويمثل عملاً إيجابياً. ولكن لا ينبغي استخدام النزاهة الدينية المقدسة لتمرير أعمال أخرى أبعد ما تكون عن الدين والتسامح والقيم الأخلاقية (كأعمال العنف والاغتيال وإرهاب العقول والتنافس على المصالح والأموال والشهوات السلطوية . . .).

(ج) مرة أخرى نضطر للعودة إلى التمييز بين مستوى الخطاب النبوي المتفجر كالنور، وبين المستوى الايديولوجي لاستخدامه من أجل بناء الدولة المركزية وتشكيل القانون وتنظيم أمور المجتمع. هناك فرق أساسي في الغائية: فالأول لا هدف له إلا فتح الروح على مطلق الله وتحريرها دون قيود ودون حدود. إنه المستوى الروحي التنزيهي الذي لا يلّوث نفسه أبداً بأعراض الحياة الدنيا ومآربها وشهواتها. إنه المستوى الذي تسبح فيه الروح هنيئاً مريئاً في اندفاعة خلاّقة وحرة. وأما المستوى الثاني فيهدف إلى المنفعة والمصلحة بحكم الضرورة، ولذلك فإن لغته نثرية، قانونية، حرفية، أقل تفجراً وعلواً. أما لغة الخطاب النبوي الذي يحلّق في سماوات عالية فهي مجازية منبجسة كشلاّل من النور. . .

(ح) هناك الصورة المثالية التقديسية عن تشكل الشريعة، وهناك الصورة التاريخية. الأولى تقول بأنها نازلة كلها من السماء، وهي تسيطر حتى الآن على وعي الكم الأعظم من المسلمين. والثانية لا تزال محصورة بقلة قليلة من العلماء والباحثين.

(خ) من كان يستطيع أن يتصور أن النظام الديني الذي سيطر على المجتمعات الأوروبية طيلة ثمانية عشر قرناً (١٨٠٠ سنة) يمكنه أن يتزاح عن وجهها لكي يحلّ محلّه النظام العلماني أو الجمهوري الحديث؟ هذا الحدث الأكبر أو القطيعة الكبرى التي شقّت التاريخ إلى نصفين: ما قبل/وما بعد كانت تمثل اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه حتى بالنسبة إلى أناس القرن الثامن عشر الأوروبي (ما عدا طبقة الفلاسفة والموسوعيين ونخبة البورجوازية المستنيرة. .). وهو لا يزال يشكل المستحيل التفكير فيه بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية الحالية. ويعتقد أركون أنه ينبغي استنباط صيغة جديدة للعلمنة من داخل التجربة التاريخية للإسلام، وليس من خارجها. ففرض العلمنة من الخارج كما فعل أتاتورك أو بورقيبة مثلاً سوف يؤدي إلى ردود فعل هائجة من قبل المجتمع ولن يفهم على وجهه الصحيح. كل شيء لا ينتج عن جهد تقوم به الذات على ذاتها لحلّ مشاكلها من خلال معطياتها الخاصة لا يرسخ كثيراً في الأرض. هذا لا يعني بالطبع الدعوة إلى عدم الاستفادة من الآخرين أو عدم إجراء مقارنة معهم ولكن ذلك لا ينبغي أن

يكون بديلاً عن خوض المعركة الداخلية مع الذات التاريخية. ينبغي أن تدفع ثمن التحرير بنفسك لأنه لن يدفعه عنك أحد. وهكذا يحلّ نظام العمل التاريخي الحديث محلّ نظام العمل التاريخي الديني القديم. ولكن ذلك لا يعني القضاء على الدين أو العاطفة الدينية أو الحياة الروحية.

فهي تعاش عندئذ على صعيد آخر ومستوى آخر وبحرية كاملة لا تبغي إلا مرضاة الله. فالمفهوم المنفتح الذي يقدمه أركون عن العلمنة يضع الروح في أعلى مكان، ويقدس العاطفة الدينية المنزهة عن كل الأغراض. كل ما في الأمر هو فكّ الارتباط بين مؤسسة الدولة، وبين المذاهب وطبقة رجال الدين، لأن الدولة لجميع المواطنين وليست لأبناء هذه الطائفة أو تلك أو هذا المذهب أو ذاك. إنها لجميع أبناء المجتمع المدني دون تمييز. والواقع أنه لا يمكن تشكيل مجتمع مدني متماسك ومتراص إلا بهذه الطريقة. من هنا سبب فشل معظم المجتمعات العربية والإسلامية الحالية في تشكيل المجتمع المدني الحديث وفي تفككها إلى فئات وطوائف وأعراق اثنية ملتفة على ذاتها ومغلقة على الآخرين. وقد لزم فرنسا مدة مائتي عام من الجهد المتواصل حتى استطاعت تشكيل مجتمع سدني حقيقي يتجاوز العصبيات الطائفية (كاثوليك، بروتستانت، يهود) أو العرقية (بريتانيا، الباسك، . . .).

(د) هذا ما فعله المسلمون مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد أصدروا من رحاب اليونسكو «الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان» من أجل مسايرة العصر وتحت ضغط المناخ العالمي المحيط. وهكذا خلعوا على حقوق الإنسان الصبغة الإسلامية لكي تصبح مقبولة أو مستساغة من قبل جمهور المسلمين. هذا مع العلم أن «حقوق الإنسان» من اختراع العصر الحديث والعصور السابقة لم تكن تعرف إلا «حقوق الله». وهذا ما فعلوه أيضاً مع الاشتراكية والديمقراطية وغيرها عندما «اكتشفوا» أن لها أصولاً ترجع إلى بدايات الإسلام (كالشورى مثلاً . . .). فبما أن المسلمين يأنفون من تقليد الغرب ولكيلا يبدو أنهم تابعون له فإنهم يسقطون على المفاهيم التي اخترعها الغرب ذاته في العصر الحديث الصبغة الإسلامية. وهذه العملية مربحة بدون شك على الصعيد العاطفي والنفسي، ولكنها تمثل أيضاً مغالطة تاريخية (إسقاط الماضي على الحاضر، أو بالأحرى الحاضر على الماضي).

(ذ) الأزمة الحداثية: (La Crise Moderniste) وهي تختلف عن مفهوم الحداثة بالمعنى الشائع للكلمة وتدل على حركة دينية إصلاحية ظهرت في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين. إنها أزمة داخل الدين نفسه أو بالأحرى داخل الكنيسة الكاثوليكية. وهي أزمة المجدّدين مع الأرثوذكسية الرسمية. وتتمثل الحركة الحداثية بجملة العقائد الدينية والمواقف الروحية التي اتخذها علماء اللاهوت والتفسير المسيحيون من أجل إقامة المصالحة بين العقائد الدوغمائية للكنيسة الكاثوليكية، وبين المتطلبات النقدية للروح الحديثة، وذلك عن طريق تفسير جديد يأخذ بعين الاعتبار معطيات التاريخ والفلسفة الكانطية أو ما بعد الكانطية والنظريات العلمية للتطور أو علم الأحياء ثم نظريات علم النفس.

وقد ظهرت الكلمة لأول مرة في إيطاليا عام ١٩٠٤ وأدانتها الرسالة البابوية الصادرة عام ١٩٠٧ في ظل البابا بيوس العاشر. واعتبرتها بمثابة جملة من الأخطاء العقائدية والاتجاهات المهرطقة (أي الخارجة عن الخط المستقيم للإيمان المسيحي = الأرثوذكسية). في الواقع أن أحد أسباب اندلاع الأزمة الحداثية في فرنسا وإيطاليا وانكلترا هو ذلك التفاوت الكبير بين ثقافة الكنيسة والثقافة العلمانية. فمن المعروف أن هذه الأخيرة قد حققت قفزات هائلة في أثناء القرن التاسع عشر، في حين أن الأولى بقيت سجينة التعاليم التقليدية والتكرارية (السكولاستيكية). وكان لا بد من تجديد العقيدة المسيحية والإيمان المسيحي لكي يستطيعا التأقلم مع روح العصور الحديثة. ومن المعروف أن «الأزمة الحداثية» أو أزمة الحداثة كانت قد

حصلت في ألمانيا اللوثرية قبل خمسين عاماً من ذلك التاريخ (الحركة الليبرالية البروتستانتية ظهرت حوالى عام ١٨٥٠). فألمانيا هي التي شهدت ازدهار العلوم التاريخية قبل غيرها، بل وأكثر من غيرها إلى حدّ أن المدرسة الفيلولوجية (أي التاريخية) الألمانية قد أصبحت مضرب الأمثال، ولا تزال (انظر أعمال المستشرقين الألمان قياساً إلى أعمال المستشرقين الآخرين). ومن المعلوم أن العلوم التاريخية قد استطاعت الكشف عن الكثير من الأخطاء التاريخية داخل الكتب المقدسة نفسها. وهكذا تـأزّم الوعي المسيحي وانفجر من الداخل، وشمل هذا الانفجار كل أوروبا الغربية. كما وينبغي أن نعلم أيضاً أن معظم القائمين على حركة التحديث كانوا من المؤمنين، بل ومن رجال الدين أنفسهم، أي من كبار الكهنة العلماء. وقد شارك فيها بعض العلمانيين بالطبع.

(ر) المقصود بالايديولوجيات المستوردة هنا الليبرالية أو العلمانية أو الاشتراكية أو الماركسية أو المزج فيما بينها. فهي قد استوردت من الخارج وأُلصقت على المجتمع لصقاً دون أن يكون مهيأ - بالضرورة - لاستقبالها. إنها ليست ناتجة عن جهد تقوم به الذات على ذاتها كما حصل في أوروبا المسيحية (من هنا سهولة انحسار هذه الايديولوجيات عن الساحة العربية الحالية وحلول الايديولوجيات الإسلاموية محلّها).

(ز) بمعنى أن هذه الأدبيات لا تأخذ بعين الاعتبار هذا المسار التاريخي الطويل للإسلام، وإنما تكتفي بتحليل الحركات الإسلاموية الحالية داخل منظور المدة القصيرة للتاريخ (عشرين أو خمسين سنة على الأكثر). في حين أنه لا يمكن فهمها بشكل جيد إلا إذا موضعناها ضمن المدة الطويلة للتاريخ (أي ألف سنة تقريباً بالنسبة إلى القطيعة الأولى مع الإسلام الكلاسيكي المبدع. وهذه القطيعة تتموضع في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، تاريخ انتصار السلاجقة وتفكك الدولة المركزية في بغداد. ثم تاريخ انتصار الأرثوذكسية الحنبلية على الخط المعتزلي والفلسفي وبقية الاتجاهات الأخرى في الإسلام). يضاف إلى ذلك القطيعة الاستعمارية التي جاءت فيما بعد بدءاً من القرن التاسع عشر وحاولت قطع المجتمعات الإسلامية عن تاريخها أو أربكته وشوّهته. كل هذه العوامل والمعطيات لا يأخذها المستشرقون بعين الاعتبار عندما يتعرضون لدراسة الحركات الأصولية المنتشرة الآن في الساحتين العربية والإسلامية. وبالتالي فإن تحليلاتهم توهمنا بشكل مباشر أو غير مباشر بأن هناك خصوصية للإسلام، وهذه الخصوصية قائمة على التعصب والتزمت من الأساس. ولو أنهم أخذوا هذه المعطيات التاريخية والسوسيولوجية بعين الاعتبار لما استنتجوا مثل هذا الاستنتاج الخاطىء، ولدرسوا الإسلام كما تدرس المسيحية ولعرفوا أنه يعاني الآن من المشاكل نفسها التي عانت منها في أوروبا الغربية طيلة «الأزمة الحداثية». ولكنهم يرفضون اتّباع هذا المنظور التاريخي المقارن لكي يسجنوا الإسلام والمسلمين في خصوصية وهمية.

(س) الفكر النقدي لا يزال ضعيفاً في المجتمعات الإسلامية والعربية الحالية، وأعلامه يكادون يعدّون على أصابع اليد الواحدة. لكن جمهوره في تزايد واتساع مستمر. ومع ذلك فلا يمكن مقارنتهم بالجمهور الشعبي أو الشعبوي العريض المؤيد للحركات الإسلاموية أو للإسلام المحافظ والتقليدي بشكل عام. المعركة لا تزال في بداياتها.

(ش) بمعنى أنه في السابق كان الإسلام يرفض ويستبعد باسم المسلّمات اللاهوتية المسيحية. وأما الآن وبعد انتصار العلمنة في الغرب الحديث فقد أصبح يرفض باسم المسلّمات الوضعية (أي العلمية). ليس للإسلام حظ مع الغرب لا سابقاً ولا لاحقاً....

(ص) بمعنى أن المجتمعات الأوروبية مخدومة جيداً من حيث الدراسة العلمية. في حين أننا ابتدأنا بالكاد نطبق هذه الدراسات العلمية على المجتمعات العربية والإسلامية. هناك مكتبات كاملة باللغات الفرنسية

والإنكليزية والألمانية والإيطالية عن تاريخ الدين المسيحي والنقد التاريخي للنصوص المقدّسة وبنية المجتمعات الأوروبية، الخ. . . ولكن لا تكاد توجد دراسة علمية واحدة عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية. هناك تأخر كبير من هذه الناحية فيما يخص الدراسات العربية والإسلامية.

(ض) يأنف المسيحيون واليهود المعاصرون أن يشتركوا مع الإسلام في هذا المتخيَّل الذي يتحدث عنه أركون. فهم لا يعترفون للإسلام بالمكانة اللاهوتية نفسها أو الصحة الانطولوجية. إنه من جنس، وهم من جنس آخر. ولكن التحليل التاريخي يبين عدم صحة مثل هذه الأطروحة العنهجية (أو العنصرية).

(ط) هناك فرق بين الإسلام القرآني والإسلام الامبراطوري (الأموي + العباسي + الفاطمي). وهناك فرق بين الإسلام الامبراطوري «و إسلام» الحركات الإسلاموية الحالية. فهي قد أفقرته وحولته إلى مجرد شعارات سياسية من أجل محاربة الأنظمة القائمة أو القفز على سدة السلطة. (من الواضح أن الإسلام القرآني يركز على المطلق والتعالي أكثر بكثير مما يفعله الإسلام الامبراطوري المهووس بالسلطة وتأسيس الدولة وتشكيل قوة عظمى للمسلمين). الإسلام في القرآن ينفجر كالنور أو كالضياء أو كالشعلة المقدّسة، ولا يهتم إطلاقاً بالاعتبارات المادية أو السلطوية. إنه تأسيس لعلاقة المعنى وللميثاق الإلّهي في اللغة العربية. أما الإسلام الفقهي أو الطقس ـ الشعائري، أو الامبراطوري فهو وإن لم يكن قد فقد بعده الديني بعد، إلا أن هموم القوة والتوسّع على حساب الآخرين تبدو غالبة عليه. وهذه هي طبيعة كل الحركات الكبرى في التاريخ (بعد مرحلة النبوة والثورة تجيء مرحلة الدولة والسلطة).

(ظ) عنوان هذه الدراسة باللغة الفرنسية هو التالي:

«Pour une autre histoire de la pensée en Méditerranée», in **L'événement Européen,** 1988/4.

(ع) المقصود بعقلانية التغير عقلانية التقدم بشكل مستمر ولا نهائي. وهي العقلانية المسيطرة في الغرب الحديث منذ مائتي سنة والتي تبحث باستمرار عن اكتشافات جديدة وثروات جديدة وطرائق استهلاك واستمتاع جديدة. . .

(غ) بمعنى أن التقدم التكنولوجي قد أصبح هدفاً بحد ذاته، أصبح الإنسان في خدمة الآلة أكثر مما أصبحت الآلة في خدمة الإنسان. هنا يستعيد أركون أحد المحاور الأساسية لنقد الحداثة، هذا النقد الذي ظهر في الغرب في السنوات الأخيرة على يد مفكرين غربيين. لقد ملّوا حياة الاستهلاك والحداثوية النمطية التي حولت الإنسان إلى مجرد آلة مبرمجة مفرغة من حريتها وإرادتها. وهذا النقد للحداثة غير مفهوم إلا بالنسبة إلى الإنسان الأوروبي الذي جرّب الحداثة وذاق طعمها وعرفها من الداخل. أما بالنسبة إلى القارىء العربي أو المسلم فإنه يبدو تجريداً لا معنى له، لأنه يتحدث عن أشياء لم يتح له أن يعرفها حتى الآن (إنه لا يزال يقف على عتبة الحداثة وحياة الاستهلاك ويريد أن يستمتع بنعيمها كما فعل الأوروبي. . .). فيما يخص نقد الحداثة في الغرب وحيرة الإنسان الأوروبي وفراغ الحداثة انظر الكتاب التالي:

Jean Chesnaux: De la Modernité, La Découverte, Paris, 1983.

جان شينو، ب٢عن الحداثة، منشورات لا ديكوفيرت، باريس، ١٩٨٣.

وانظر الكتاب الثاني للمؤلف نفسه: **الحداثة ـ العالم** **Modernité - Monde,** la découverte, 1989

وانظر أيضاً كتاب جان ماري دوميناك: **مقاربات الحداثة.**

Jean - Marie Domenach: Approches de la Modernité, 1986, Paris.

(ف) هذا الكلام موجه لشعوب العالم الثالث وفي مقدمتها الشعوب العربية والإسلامية. فبما أن الجماهير تشاهد حياة الاستهلاك والمتع الأوروبية على شاشات التلفزيون ولا تستطيع أن تتوصل إليها، فإنها تنخرط في الحركات الإسلاموية من أجل التعبير عن الاحتجاج والرفض، ولأنها تجد فيها عزاءً وملاذاً. إنها تقدم

لها المعنى أو مديونية المعنى اللازمة لملء الفراغ الذي تحس به. إنها تقدم لها الأمل الطوباوي بتغيير وضعها المزري يوماً ما.

(ق) هذا يعني أن الدين كان يهدىء الناس في العصور السابقة ويملأ قلوبهم بالسكينة والطمأنينة على الرغم من فقرهم ويجعلهم يقتنعون بالحد الأدنى من المعاش. أما بعد خروج الدين من الساحة (في المجتمعات الأوروبية على الأقل) وفقدان الإنسان للأمل بأي حياة أخرى ما عدا هذه الحياة الدنيا، فإنه لم يعد هناك من شيء يلجم الناس عن الانتفاضة والثورة. ولولا قوة الغرب الاقتصادية والتكنولوجية وتوفيره الحد الأدنى من حياة الاستهلاك للطبقات العمالية والشعبية لما استطاع تدجين الناس وبالتالي ضبطهم.

(ك) لا يعتقد أركون بأن «الحل» الذي تطرحه الحركات الإسلاموية قادر على مواجهة الأزمة المتفاقمة أو علاجها. إنه ينعش آمال الجماهير الشعبية ولكنه يخدّرها ويضلّلها في الوقت نفسه. فالآليات الصارمة والعمياء التي تتحكم بالعالم المعاصر اقتصادياً وتكنولوجياً لا يمكن مواجهتها بأسلحة قديمة تنتمي للعصور الغابرة. وحده تجديد الفكر الإسلامي وتسليحه بأسلحة الحداثة العقلية، المرنة والمنفتحة، هو الذي يمكنه مواجهة هذه الآليات والتحديات. (لا يمكن محاربة الحداثة الأوروبية بسيوف خشبية)...

(ل) يخشى الأوروبيون على بلادهم من هجرة كثيفة للعرب وبخاصة المغاربة. وهم يريدون إغلاق أوروبا الموحدة على نفسها لكي تصبح كالقلعة المسيَّجة أو الجنة الممنوعة على الآخرين. مسموح للحمضيات المغربية أن تنتقل إلى أوروبا، ومسموح للتكنولوجيا الأوروبية أن تنتقل إلى المغرب العربي، ولكن ممنوع على الأشخاص أن يتنقلوا أو يسافروا. هذا دليل على أنانية واضحة لدى البلدان الغنية الخائفة على نفسها من جحافل الفقراء... وحدها شعوب أوروبا لها الحق في حياة الاستهلاك والتمتع بالحرية والديمقراطية، وعلى الشعوب الأخرى العفاء...

الحركات «التمامية»
في
العالم «الإسلامي»

في أثناء العشرين سنة الأخيرة (١٩٧٠ ـ ١٩٩٢) كُرّست أدبيات وافرة وغزيرة للحركات الإسلاموية، وللإسلاموية، وللراديكالية الإسلامية، الخ. . . وذلك في اللغات الأوروبية الأساسية (إنكليزية، فرنسية، ألمانية. . .). وهكذا شهدنا الباحثين السياسيين والسوسيولوجيين والصحفيين والانتربولوجيين يحاولون أن يقتنصوا بسرعة الكفاءات العلمية التي يتمتع بها علماء الإسلاميات والمتخصصين الحقيقيين بالموضوع، بل نافسوهم على الاهتمام بدين ومجتمعات وتاريخ محدد أي بأشياء لا تزال حتى الآن غير معروفة وغير محلَّلة إلى حد كبير[أ]. وهكذا وجدنا امتثالية الكتابة والفقر النظري والتأخر الثقافي والانتشار القوي للأحكام العتيقة المسبقة عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية، كل ذلك يهيمن ويرين على الساحة. وكل ذلك يتناقض مع الضخامة الهائلة للمجال الإسلامي والتعقيد الكبير لمجتمعاته والتداخل بين العوامل الداخلية وضغوط القوى الخارجية. ومجمل ذلك يتضافر لكي يجعل أية محاولة تفسير أو تحليل أمراً عسيراً ومشكوكاً فيه.

هناك ظاهرة حصلت مؤخراً، وهي تبين لنا مدى حجم المتخيَّل الغربي وتوسّعه فيما يخصّ «الأصولية» الإسلامية أو «التزمّت» الإسلامي. هذه الظاهرة هي كتاب جيل كيبل الصادر في باريس في شهر حزيران/يونيه من عام ١٩٩١ بعنوان: **«انتقام الله»**. فقد ترجم إلى تسع عشرة لغة أوروبية منذ شهر أيلول/سبتمبر ١٩٩١: أي في أقصر فترة ممكنة. وهذا نادراً ما يحصل لكتاب. هذا مع العلم أننا عندما نقرأ هذا الكتاب لا نجد فيه أي إنجاز علمي جديد. كل ما في الأمر هو أنه حظي بتغطية إعلامية واسعة واستثنائية لأنه يشبه التحقيقات الصحفية أكثر مما يشبه التحليل النقدي

والأكاديمي الذي يتطلب من القراء بذل الجهد في الفهم والمشاركة الفكرية. وهكذا يمارس «الفكر» دوره في مجتمعاتنا المدعوة حديثة. فالصحفي يبحث عن الكفالة العلمية لدى «الجامعيين» والمنتوجات «الجامعية» التي يمكن فهمها بشكل «فوري». والباحث الجامعي يرضخ للأمر ويبسِّط لغته وأسلوبه لكي يكتسح جمهوراً واسعاً. . . وأما الثمن المدفوع تلقاء هذه العملية، فإنه يتمثل بتقوية المتخيَّلات الاجتماعية التي تعبر عن نفسها إما بواسطة الثورات العنيفة وإما بواسطة التصويت الديمقراطي[ب]. . .

كيف يمكن تجنب مثل هذه العقبات عندما يتصدى المرء لكتابة مقالة لموسوعة ما[ت]؟ هل ينبغي عليه أن ينصاع لخط السهولة والتبسيط، أم أنه ينبغي عليه أن يساعد القارىء على مواجهة الآثار السلبية للامتثالية الثقافية؟

كان من عادتي ـ ولا يزال ـ أن أختار الخط الثاني. وبالتالي فسوف أطرح الأمور على هذا النحو: سوف أتساءل أولاً: كيف يمكن قراءة المجتمعات «الإسلامية» المعاصرة؟ سوف أتساءل ثانياً عن العوامل الداخلية والضغوط الخارجية التي تتحكم منذ الستينات بمصير هذه المجتمعات ومختلف اللغات والحركات التي تصدر عنها. بمعنى آخر فإننا لن ننطلق من «الإسلام»[ث] كما يفعل الكثير من المستشرقين والمراقبين الغربيين، وإنما سوف ننطلق من المجتمعات ذاتها، هذه المجتمعات التي أخذت تحدد للدين وظائف ومضامين جديدة.

I ـ كيف نقرأ المجتمعات «الإسلامية»

إنني أضع الصفة «إسلامي» بين قوسين عن قصد. ذلك أننا سوف نرى أنها تدل على أشياء مختلفة ومعقدة تتجاوز الإسلام بصفته نظاماً من العقائد/واللاعقائد كما هو وارد في النصوص التأسيسية. والواقع أن إحدى المسائل الحاسمة التي طرحتها علينا الحركات «التمامية» في السنوات الأخيرة والتي ينبغي علينا دراستها هي تلك المتعلقة بطريقة استخدامها للنصوص التأسيسية.

ولا يمكننا أن نستعرض في هذه الدراسة المجتمعات المعنية الواحد بعد الآخر بسبب الاختلاف الشديد الكائن بينها. أقصد الاختلاف بين أندونيسيا الضخمة مثلاً، أو بين الطائفة الإسلامية الكبيرة في الهند، أو في الباكستان، أو في بنغلاديش، أو في إيران، أو في تركيا، أو في الجزيرة العربية[ج]، الخ . . . نقول ذلك على الرغم من أن

دراسة كهذه أصبحت تفرض نفسها لأن التاريخ واللغة والعادات والتقاليد والاقتصاد والعوامل الجيوسياسية مختلفة في كل حالة من هذه الحالات. وهي بالتالي تخلع على الإسلام، دين الأغلبية، أدواراً وصيغاً تعبيرية وأشكالاً ومضامين متنوعة جداً. فالتسامح الديني الذي نلقاه في أندونيسيا مثلاً يتناقض مع التصلب الدوغمائي والانقسامات العقائدية التي نلقاها في العديد من المجتمعات العربية. وأما فيما يخص تركيا فإن إدخال العلمانوية النضالية إليها بشكل عنيف ومفاجىء من قبل أتاتورك عام ١٩٢٠ ـ ١٩٣٠ قد أدى إلى حصول نوع من التوتر التثقيفي والإيجابي مع الإسلام. وهذا لم يحصل أبداً في البلدان التقليدية جداً (كأفغانستان واليمن مثلاً)، أو في البلدان التي تهيمن عليها الايديولوجيا الثيوقراطية.

على الرغم من هذه الاختلافات فإننا لا ننكر وجود قواسم مشتركة بين هذه البلدان. وقد حبَّذت في كل مكان ظهور صيغ «متزمتة» أو «أصولوية» للإسلام، وإن يكن بدرجات متفاوتة. وفيما يخص العوامل الداخلية التي شجعت على ظهور الحركات المتزمتة سوف أركِّز على الأمور التالية:

١ ـ «الدولة ـ الوطن ـ الحزب»
٢ ـ انتشار الظاهرة الشعبوية
٣ ـ القطيعة التاريخية
٤ ـ الاقتصاد الضعيف والهش.

وأما فيما يخص تأثير القوى الخارجية وحجم دورها والضغوط التي تمارسها فإنني سأتحدث عن الآثار الدائمة للاستعمار وجدلية التنمية/سوء التنمية واستراتيجيات الغرب الجيوسياسية.

I ـ ١ ـ العوامل الداخلية

أولاً ـ «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» سوف نذكِّر هنا بأن كل المجتمعات المدعوة إسلامية(ح) قد شهدت الاستعمار باستثناء تركيا وإيران والعربية السعودية. وقد حصلت على سيادتها السياسية بعد نضالات وصراعات عسكرية بعد عام ١٩٤٥. وهكذا تشكّلت دول ما بعد الاستقلال ضمن جوّ من الفراغ القانوني والمؤسساتي. وقد اضطرت لملء هذا الفراغ عن طريق الاستعارة إما عن الأنظمة الشيوعية لأوروبا الشرقية بدعم من الاتحاد السوفييتي، وإما عن طريق تقليد نموذج الدولة المركزية(خ)

الذي كانت القوى الاستعمارية قد أدخلته سابقاً إلى هذه البلدان.

وقد اعتمدت هذه الدول (أو تلك الأنظمة) على الحزب الواحد ومنعت وجود أي حزب سياسي آخر. ولم يشأ أي نظام أن يرسّخ مشروعيته على أساس الاعتماد المتدرج للآليات الديمقراطية التي تحترم السيادة الشعبية. وهكذا حصل نوع من الخلل أو النقص في المشروعية[د]. ولكي يتلافوا هذا النقص راحوا جميعهم يعدون ببناء الوحدة الوطنية وباسترجاع الهوية الثقافية والتاريخية وإعادة الاعتبار إليها. وكانت هذه الهوية قد طُمِست أو أنكرت أو شُوِّهت من قبل الاستعمار. كما ووعدت هذه الأنظمة بالارتفاع إلى مستوى تحدي الحداثة الاقتصادية عن طريق إنشاء نظام للإنتاج والتبادل يكون قادراً على كسر الاحتكار الذي تضربه عليها القوى الامبريالية. وهكذا تشكّل ذلك المركَّب الايديولوجي والإداري الذي أدعوه بـ**«الدولة ـ الوطن ـ الحزب»**. وفرض هذا النموذج نفسه في الخمسينات والستينات في بلدان عديدة عربية وإسلامية. أضرب على ذلك مثلاً مصر الناصرية من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٦٧، أو الجزائر من عام ١٩٦٢ إلى عام ١٩٧٨ أو إيران الشاه، الخ... فهذه الأمثلة لا تزال حاضرة في كل الأذهان. وينبغي أن نذكر أيضاً أندونيسيا سوكارنو ثم باكستان الأنظمة العسكرية وتشظّيها عام ١٩٧١.

إن التضاد الازدواجي بين المُهيمِنين/ والمُهيَمَن عليهم، أو بين المستعمِرين/والمستعمَرين، أو بين القمع/والتحرير قد ترسّخ في المتخيَّل الجماعي لهذه المجتمعات إلى أكبر حدّ من العمق، بحيث إنه أصبح يمتلك قوة تجييشية هائلة في أثناء حروب التحرير وفيما بعدها[ذ]. وبالنسبة إلى الجماهير المخترقة منذ قرون بذلك الشعار الضخم الواعد بالعدالة المثلى الألفية التي ينبغي أن ينعم بها الجميع بمجيء المهدي المنتظر، أقول بالنسبة إلى هذه الجماهير فإن «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» قد استطاعت إقناعها عن طريق وعودها التحريرية بأنها هي المهدي المنقذ الذي جاء بعد طول انتظار... ولم يخفف استخدام القادة لمرجعية العدالة الاشتراكية والأمة التاريخية المنقطعة عن المنظور الديني من عطش الناس للتحرر عن طريق التوصل إلى الرفاهية المادية والعدالة التوزيعية بالتساوي، والحريات الواقعية المحسوسة... (بمعنى أنه حلّ محلّ المنظور الديني للعدل المنظور الاشتراكي للعدالة). وكانت هذه الحماسة الأسطورية ذات الصياغة «الاشتراكية» الدنيوية قد تحولت إلى نوع من التعلق الديني أكثر فأكثر بدءاً من عام ١٩٧٣: أي السنة التي حققت فيها مصر نصف انتصار على إسرائيل. ولكن الشيء الأهم في تلك السنة هو

أنها شكلت بداية تبلور استراتيجية جيوسياسية كبرى مؤسسة على قاعدة **الإسلام البترولي** المرتبط بدوره بالبترو ـ دولار. سوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد. لنسجل هنا فقط الملاحظة الهامة التالية: أن فرحة الظفر باستعادة السيادة والاستقلال السياسي، والآمال التي علّقها البشر على **«الدولة ـ الوطن ـ الحزب»** قد أصبحت تفعل فعلها في الجماهير بواسطة الموضوعاتية «الإسلامية» والشعارات «الإسلامية» بعد الفشل الكبير الذي حصل عام ١٩٦٧ (الخامس من حزيران)، ثم بشكل أخص بعد موت جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠[ل]. وكانت أولى علائم الطلاق بين هذه المجتمعات التي تشهد طفرة ديمغرافية هائلة، وبين الأنظمة التي لا تزال سجينة نماذج في الحكم ليس لها أي تأثير على الواقع ومشاكله المتزايدة داخلياً وخارجياً، أقول كانت أولى هذه العلائم قد ابتدأت بالظهور والارتسام على الأفق منذ ذلك الحين.

ثم كان مجيء عهد الخميني في شباط/فبراير ١٩٧٩ والقضاء على نموذج «التحرر» المتجسّد بنظام الشاه وتحالفاته قد كرّسا الانتصار الكبير «للثورة الإسلامية». فقد وجد المتخيَّل الاجتماعي لهذه المجتمعات في تلك الثورة نوعاً من «الأصالة» والفعالية والتناغم الأسطوري مع الحالات النموذجية العليا المثارة بكل وضوح في عدد كبير من الآيات القرآنية، أو في الحكايات المحسوسة لسيرة النبي والأئمة. باختصار لقد وجدوا فيها نوعاً من الثقافة والأدوات المؤدية إلى حقوق الإنسان[ن]. وهذه الثقافة وتلك الأدوات مفهومة بكل سهولة وبشكل مباشر من قبل الجماهير الشعبية التي طال حرمانها وتهميشها واحتقارها من قبل **«الدولة ـ الوطن ـ الحزب»**، هذه الدولة المرتبطة أكثر مما ينبغي بالنماذج الغربية الأجنبية.

كلنا يعلم كيف كان تحليل القوى العظمى لهذه الظاهرة، وكيف كانت ردود فعلها تجاه هذه الحركة الضخمة ذات الجوهر **الأسطوري** أكثر مما هو إسلامي[س]. فقد أشعلت الحرب الإيرانية ـ العراقية ثم حرب الخليج لكي ترسّخ ميزان قوى في المنطقة يمكن السيطرة عليه، ثم بشكل أخص لكي تتحكم تماماً بسوق البترول.

إن الفشل التاريخي للدولة ـ الوطن ـ الحزب بمرحلتيها «الاشتراكية» الدنيوية أو الأسطورية الإسلامية يمكن تحليله انطلاقاً من أربعة أمثلة أو نماذج هي: نموذج الدولة والايديولوجيا الناصرية (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)، نموذج الدولة وايديولوجية جبهة التحرير الوطني في الجزائر (١٩٦٢ ـ ١٩٩١)، نموذج الدولة والايديولوجيا البعثية في

العراق وسوريا (١٩٦٨ ـ ١٩٩١)، نموذج الدولة المدعوة إسلامية في إيران منذ عام ١٩٧٩. هذا لا يعني بالطبع أن النماذج الأخرى السائدة في العالمين العربي والإسلامي أقل أهمية مما ذكرنا. ولكن يمكننا انطلاقاً من هذه النماذج المذكورة أن نحدد أنماط تجلّي العامل السياسي في كل المجال الجيو ـ سياسي الذي تعلن فيه الأغلبية العظمى انتسابها «للإسلام» ـ أو ما تدعوه بالإسلام. إنها تنتسب للإسلام كملاذ وملجأ ووسيلة تعلق عليها آمالها الدنيوية والأخروية في آن معاً[1].

إن تحليل الظاهرة الشعبوية سوف يساعدنا على أن نفهم بشكل أفضل المنشأ النفسي ـ الاجتماعي ثم السياسي للحركات المدعوة بالمتزمتة.

ثانيا ـ انتشار الظاهرة الشعبوية: نادرون هم علماء السياسة أو حتى علماء الاجتماع الذين يولّون الظاهرة الشعبوية[ش] كل الأهمية التي تستحقها بصفتها أداة لتوسع الخطابات الإسلاموية والشعارات أو المطاليب الإسلاموية وانتشارها. فلا أحد يتساءل عما حصل للثقافات الشعبية التقليدية، ولا كيف أن الثقافات الفصحى العالِمة المرتبطة تاريخياً بالنُخَب الحضرية قد وجدت نفسها هي الأخرى أيضاً واقعة في تلك الدوامة الهائلة للتفكك والتفسّخ والضمور الثقافي والفقر الفكري بسبب التأثير المزدوج لكل من «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» والظاهرة الشعبوية[ص]. إن الظاهرة الشعبوية ما هي إلا عبارة عن مرحلة حديثة من مراحل ذلك الديالكتيك الاجتماعي والثقافي والسياسي العتيق الذي جسَّد دائماً نوعاً من التوتر والتضاد بين النخبة والجماهير (أو بين الخاصة/والعامة بحسب تعبير المؤلفين العرب القدامى). فهناك الثقافة العالِمة واللغة الفصحى المرتبطة بالمدن والسلطتين السياسية والاقتصادية، وهناك الثقافات الشعبية ذات الطبيعة الشفهية والريفية والجبلية والرعوية في الغالب. ونحن نتحدث عن الفئة الثانية بمقولات وتحديدات ومصطلحات الفئة الأولى. وحتى علم الأتنولوجيا والانتربولوجيا الحديثين لم يتخلصا كلّياً من هذه الظاهرة (دائماً لغة الغالب هي التي تتغلب على لغة المغلوب).

لقد حافظت الثقافات الشعبية عبر القرون على أنماط وشيفرات شديدة الاتقان والفعالية من حيث التعبير وتماسك الفئات الاجتماعية أو الجماعات. فكلمة ثقافة مثلاً تنطبق على فلاحة الأرض (Agriculture) وعلى تقنيات التأقلم مع الوسط البيئوي (البدوي أو الجبلي)، كما تنطبق على الإبداع الفني الذي يرافق كل ذلك. لقد وضح بيير بورديو هذه الرابطة بشكل رائع في دراسته عن المجتمع القبائلي في الجزائر[2].

ونلاحظ في المجتمعات المدعوة إسلامية أن الثقافات الشعبية قد أدت وظائفها العتيقة والمألوفة حتى الأربعينات والخمسينات من هذا القرن. ثم ظهرت قوتان جديدتان وأخذتا تربكانها وتشوشان عليها وتفككانها. وأدى ذلك في نهاية المطاف إلى ظهور الحركات الشعبوية في السبعينات والثمانينات من هذا القرن. هاتان القوتان الجديدتان هما: «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» التي كنا قد تحدثنا عنها سابقاً، ثم النمو الديمغرافي (أو السكاني) الهائل بعد الستينات. وقد مارست هاتان القوتان عملهما بشكل متلازم. وأدى رفع مستوى المعيشة وتحسين الأوضاع الصحية والطبية إلى تخفيض نسبة الوفيات في بلدان عديدة. وأما معدل الولادات فقد شجعت عليه فرحة الظفر بالاستقلال واسترجاع السيادة في الستينات إلى درجة أنه قد ضاعف من عدد السكان بمعدل ثلاث مرات خلال ثلاثين عاماً فقط! وهذا يشكل حدثاً طارئاً جديداً كل الجدة، ولم تشهده المجتمعات العربية والإسلامية طيلة كل تاريخها سابقاً. سوف أضرب على ذلك المثل التالي: حوالي ٧٠٪ من سكان المغرب والجزائر وتونس ومصر والباكستان. . . لا يتجاوز عمرهم الثلاثين عاماً! وهذه الشبيبة الغزيرة، المتدفقة، لا تجد من يهتم بها ويلبّي حاجياتها الاجتماعية والسكنية والوظائفية. وتشعر بالإحباط والحرمان عندما تشاهد على شاشات التلفزيون حياة الاستهلاك والرفاهية والبطر التي تنعم بها المجتمعات الأوروبية. إنها شبيبة فقيرة مندسّة بعضها فوق بعض في مدن صفائحية، أو في أحياء المدن العتيقة والمهترئة. وإضافة إلى ذلك نلاحظ أن الأنظمة قد أجبرت الرعاة والبدو على الاستقرار «والتحضُّر» بالقوة، وأن سكان الأرياف قد اقتُلِعوا من جذورهم وفصلوا عن تضامناتهم القروية وقراباتهم وأنماطهم الثقافية التي كانت تضمن لهم كل أنواع التماسك المعيشية. وهكذا دُمِّر العالم الريفي وحُرِم من أبنائه المنتجين والناقلين للتراث (وبخاصة النساء). وهذه هي المجريات السوسيولوجية والاقتصادية والسياسية التي تؤدي حتماً إلى ظهور الحركات الشعبوية.

يكفي أن نلقي نظرة سريعة على البنية العمرانية للمدن والقرى، أو على مصير العمران وتدهور «حضارة الصحراء» بحسب تعبير ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي لكي نفهم ماذا حصل وماذا حلّ بهذه المجتمعات غير المدروسة حتى الآن (وينبغي أن نعود إليه ونقرأه من جديد). لنلق نظرة واحدة على التهميش أو التشويه أو حتى التصفية الكاملة التي تعرضت لها الصناعات الحرفية أو الاحتفالات والأعياد الجماعية أو العلاقة مع الأرياف والمناطق الداخلية. . . عندئذ نجد أن كل شيء قد

انقلب وتغير، ولم يوفر هذا التغير أي شيء في المناخ السيميائي(ص) والأجواء المحيطة. وفي مواجهة كل هذه الانقلابات والمتغيرات التي تعرضت لها المجتمعات العربية والإسلامية ماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن الفكر الرسمي يغذي خطاباً تجريدياً وتقليدياً يتغنى بالتراث القومي وعظمة الإسلام دون أن يفعل شيئاً لتجديد ذلك التراث وتلك العظمة. فالدراسات التاريخية ـ النقدية لهذه المرجعيات المجيدة شبه معدومة، أو على الأقل هشّة وقليلة.

ليس غريباً والحالة هذه أن يكون المتخيل الاجتماعي لأبناء هذه المجتمعات يتغذى من تلك التصورات الأسطورية أو الخرافية الموروثة عن الماضي، ومن تلك اليقينيات المثالية التي تتحدث بإطناب وإسهاب عن الشخصية أو الهوية القومية. وفيما هو يتغنى بكل ذلك بشكل استلابي تتراكم المشاكل السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية الواحدة بعد الأخرى. ويصبح من الصعب إدخال هذه المجتمعات المهشّمة والمفكّكة في نطاق الحداثة العالمية التي ما انفكت تصدّع العقلانيات التقليدية حتى في الغرب ذاته.

هكذا نجد أن الظاهرة الشعبوية ناتجة عن عوامل متنوعة ومعقدة هي اللااستمرارية أو القطيعة التاريخية، ثم اقتلاع الفلاحين من جذورهم الريفية وتبعثرهم الاجتماعي، ثم التفتت والضياع الثقافي، ثم تفكك ذاكرة الجماعة الفئوية قبل التوصل إلى تشكيل أي وعي تاريخي قومي، ثم تحويل الرأسمال الروحي للدين إلى وظيفة رسمية تابعة للدولة واستخدامه فقط من أجل خلع المشروعية على السلطة السياسية التي لا تستطيع أن تطمح حتى إلى امتلاك الحد الأدنى من القانونية ناهيك عن المشروعية. وهذا الاستخدام أدى إلى إهدار القيمة الروحية للدين. كما وينبغي أن نذكر الإفقار الذي حلّ بأماكن الذاكرة «أو نسيان المدينة»[٣]، ثم انتظار مجيء الأبطال المحرِّرين إلى ما لا نهاية، ثم تعليق الآمال العاطفية على «ثورات» تكرس في الواقع انهيار سمعة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» عن طريق القوى الشعبوية التي لم يعد ممكناً كبح جماحها (وهذه هي حالة المثال الجزائري القابل لأن يتكرر احتمالاً في مجتمعات أخرى عديدة. وكذلك الأمر فيما يخص ردود فعل «الشعوب» العربية على حرب الخليج).

ينبغي ألا ننسى كل هذه المعطيات عندما سنتحدث عن مشكلة «التزمّت» بشكل مباشر. فنحن نقصد من وراء تعدادها إلى البرهنة على أنه لا يمكن أن نفسر

بشكل صحيح هذا الانحراف الايديولوجي الذي أصاب الدين إلا بعد المرور بهـا والتركيز عليها. (وهذا على عكس التأويلات الغربية والاستشـراقية التي لا تعيـرها انتباهاً من أجل وصم الإسلام والمسلمين بالتعصب بشكل جوهراني وأزلي).

ثالثاً ـ القطيعة التاريخية: إن موضوع الماضي المجيد للأمة، ثم بعث العصر الذهبي للحضارة التي ترتكز عليها «الهوية» القومية كان قد استغل إلى حد كبير من قبل كل الدول القومية. فالشاه مثلاً أراد استغلال أمجاد ملوك الفرس وعظمة الحضارة الفارسية لترسيخ مشـروعيته ولتقليص الحجم الايـديولـوجي للنموذج الإسـلامي أو التراث الإسلامي. وكذلك الأمر فيما يخص الأتراك وتمجيدهم لـدورهم التاريخي ضمن التوجه الذي أراده أتاتورك (وهو كبير بدون شك)، ولكنه لم يستطع التوصل إلى تحجيم الدور الإسلامي أو تقليص منافسته للدور التركي السابق على الإسلام. وأما الباكستان فإنها مدينة بوجودها كدولة قومية إلى الإرادة الجماعية لشعبها في الانتماء إلى الإسلام. وأما فيما يخص العالم العربي فإنه ما انفك يربط بين اللغـة والدين والحضارة لكي يقدم للأمة العربية أسس وحدتها.

ينبغي أن نسجل هنا ملاحظتين بصدد هذا التوسل للتاريخ وعظمته من قبـل الايديولوجيات الرسمية المدعَّمة من قبل المتخيَّلات الاجتماعية:

أ ـ هناك تزمت سياسي ذو جوهر قومـوي يصعب فصله عن التزمت المـدعو إسلامي.

ب ـ إن الرؤيا المتزمتة تفترض في مجال الثقافات والحضارة كما في مجال الدين وجود استمرارية تاريخية تكذِّبها الوقائع والتاريخ الفعلي الذي يكتبه المؤرخون المحترفون.

من المعروف أن نظرية التراث، بمعنى الإرث الثقافي والحضاري للعصـر الذهبي، كانت قد فرضت نفسها منذ فتـرة وبخاصـة لدى المثقفين العـرب. وهي بالطريقة التي فرضت نفسها فيها تقوِّي ايديولوجيا المناضلين المتزمتين وتلحق بها. فهؤلاء المناضلون المسيَّسون يعتقدون بأننا قادرون على التوصل إلى إسلام العصر التأسيسي (٦١٠ ـ ٦٣٢/٦٦١) بتماميته وكليته(ط). كما ويعتقدون بأن كل تعاليمه ووصاياه صالحة تاريخياً لحاجيات المجتمعات المعاصـرة وممارسـاتها ومـطاليبها. وبالتالي فإن الأمر لا يتعلق فقط بالاستمرارية الزمنية المتواصلة كالخيط من حيث نشر التراث وتطبيقه، وإنما تنطبق الاستمرارية على الصلاحيـة المفهوميـة والمؤسساتيـة

والأخلاقية والتشريعية (أو القانونية) في المرحلة التاريخية التي نعيشها الآن. ومن الغريب أن هذا الموقف ذا الجوهر الأسطوري مُعتَنَق حتى من قبل بعض المستشرقين، هذا على الرغم من أنهم يدّعون الانتساب إلى المنهجية الفيلولوجية (أي اللغوية ـ التاريخية). فمثلاً نجد أن الأغلبية العظمى من مترجمي القرآن يلجأوون إلى المفسرين المسلمين القروسطيين لكي يعرفوا معنى كلمة ما أو عبارة ما تبدو غامضة في القرآن. وهناك أيضاً مستشرقون ينصِّبون أنفسهم مدافعين تبجيليين عن الحضارة الإسلامية الكلاسيكية. وهم يقوّون بواسطة هيبتهم «العلمية» «والجامعية» المسار الايديولوجي ـ الأسطوري للإسلامويين.

لنستخرج الآن من هذه الملحوظات السريعة التحذيرات التالية التي سوف تفيدنا في موضعة الخطاب المتزمت من وجهة نظر معرفية:

١ ـ إن الثقافات «القومية» والفكر الإسلامي المثار في كل مكان بصفته مرجعاً مثالياً على نموذج العمل التاريخي الأعلى المضاد للنموذج الغربي هما شيئان ينتميان إلى **المناخ العقلي القروسطي** (أي مسجونين فيه)، ولم تلمسهما الحداثة إلا بشكل عرضي ومتقطع بدءاً من القرنين الثامن عشر ـ التاسع عشر.

٢ ـ هذه الثقافات وذلك الفكر مثاران من قبل الدولة القومية بطريقة أسطورية وايديولوجية، ولكنهما يظلان غائبين إلى حدّ كبير من حيث علاقتهما التاريخية بالماضي وبالحاضر.

٣ ـ إن ما ندعوه عن خطأ «بيقظة الإسلام» أو «بعودة الدين» ما هما في الحقيقة إلا زيادة في إلحاق الدين بمؤسسة الدولة. كما أنهما يعبران عن قطيعة حاسمة مع الأبعاد الروحية واللاهوتية للفكر الديني. وذلك بسبب انعدام منفذ تاريخي على هذا الفكر.

رابعاً ـ الاقتصاد الضعيف والهش: كانت ايديولوجية التنمية/وسوء التنمية التي سادت في الستينات قد أوهمت بإمكانية النهوض الاقتصادي لبلدان العالم الثالث «بمساعدة» القوى العظمى الصناعية. وكانوا يعارضون أيضاً بين الفعالية التحريرية للنموذج «الاشتراكي»، وبين النظام الرأسمالي الليبرالي المستغل وغير العادل. بل إن أحد البلدان المصدرة للغاز والبترول قد اعتقد بإمكانية تحدي الغرب عن طريق الانخراط في سياسة «الصناعة المصنِّعة» التي تتيح ليس فقط تحديث النظام الوطني للإنتاج والتبادل، وإنما أيضاً مساعدة الدول الفقيرة بدون التفكير باستغلالها...

(حالة الجزائر). ولكن تزايد الطلب الداخلي على الاستهلاك، ثم تدني أسعار المواد الأولية في الأسواق العالمية، ثم تبلور الاستراتيجيات الدولية من أجل التحكم بمصادر الطاقة البترولية، ثم التوسع الاقتصادي الهائل لليابان، ثم البدء ببناء السوق الأوروبية المشتركة، ثم الأخطاء الفاحشة التي ارتكبتها «النخب» القيادية في إدارة الاقتصاد والبلاد، كل ذلك أدى ببلدان العالم الثالث إلى المزيد من التبعية للغرب ولاقتصاده الحيوي والقوي. وكما لاحظنا سابقاً فإن القادة المسؤولين عن تسيير أمور البلاد أهملوا كلّياً حجم البعد الثقافي ودوره في التنمية الاقتصادية. وهكذا حصل التزايد السكاني غير المضبوط والتفكك الاجتماعي وخسارة الشيفرات الثقافية والفشل الاقتصادي والتصلب الايديولوجي لنظام «الدولة ـ الوطن ـ الحزب». وساهم كل عامل من هذه العوامل في تفاقم الآثار السلبية للعوامل الأخرى وتوليد انسداد الأوضاع الحالية ومآزقها.

II ـ ٢ ـ تأثير القوى الخارجية وحجم دورها

نقصد بالقوى الخارجية هنا ما يدعى عموماً بالغرب بشرط أن نعتبر اليابان جزءاً منه بصفتها قوة عظمى اقتصادياً ومالياً. في الواقع أنه من المفيد أن نميز هنا بين ثلاث كتل: المجموعة الأوروبية، والولايات المتحدة، واليابان. فالمجموعة الأوروبية لها خصوصيتها لأن العلاقات الثنائية بين القوى الاستعمارية السابقة وبين توابعها لا تزال مستمرة في التأثير على الخارطة الجيو ـ سياسية للمنطقة.

لا نمتلك المكان الكافي هنا لتحليل الاستراتيجيات المتبعة من قبل كل قوة عظمى من أجل ضمان امتيازاتها التجارية والجيوسياسية والاقتصادية والثقافية في الدول البترولية أولاً (الإسلام البترولي)، ثم في كل بلد متوسطي لاحقاً (المسألة الإسرائيلية، محاولة السيطرة السياسية على الشرق الأوسط)، ثم أخيراً في كل النقاط الاستراتيجية لآسيا وأفريقيا.

من بين كل هذه العوامل، لنركّز هنا الانتباه على كل ما من شأنه تقوية التزمت السياسي ـ الديني بشكل مباشر. فمن المعروف أنه غدية حصول هذه البلدان على استقلالها السياسي، فإن القوى الغربية العظمى (وكذلك الاتحاد السوفييتي حتى لحظة انهياره) قد غذّت بشكل مباشر أو غير مباشر النزعة الاحتجاجية «المضادة للامبريالية» لدى الشعوب، وذلك لأن هذه القوى الكبرى قدمت دعمها السياسي

بشكل كلّي وحصري للأنظمة الحاكمة. ومن المعروف أن هذه الأنظمة تعاني من نقص في مشروعيتها بل وحتى في قانونيتها. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا لم يشكل أي مشكلة ولم يحل دون دعمها من قبل الدول المفعمة بالديمقراطية وحقوق الإنسان. ولا يزال هذا الخيار الاستراتيجي مستمراً حتى يومنا هذا[ظ]. وقد كشف عنه صراحة رؤساء دول كبار في أثناء حرب الخليج.

توجد هنا نقطة قطيعة كلّية بين المجتمعات المدنية كشعوب العالم الثالث وبين «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» التي تحكمها. وهذه الدول (أو الأنظمة) أصبحت متحالفة موضوعياً مع الدول القومية الأوروبية التي كانت قد حوربت في أثناء النضال من أجل الاستقلال من قبل الشعوب تحت راية «قادتها التاريخيين». ولهذا السبب فإن «الإسلام» أصبح منذ الآن فصاعداً هو القادر وحده على التعبير المطابق عن نزعة الغضب والاحتجاج للشعوب. وراحوا يخلطون في عملية الرفض هذه بين رد الفعل ضد «النخب» القائدة المحلية التي فقدت مصداقيتها، وبين رد الفعل ضد الدول القومية «الامبريالية» للغرب. لقد عرف الخميني كيف يستغل بشكل كامل وحاذق هذه الحالة الايديولوجية من أجل تصفية الشاه المرتبط «بالشيطان الأكبر»، ومن أجل السيطرة على المتخيِّل السياسي ـ الديني للشعب الإيراني. وقد حاول صدام حسين من جهته أن ينفِّذ العملية نفسها، ولكن دون نجاح. وقد طرد الرئيس الجزائري السابق، الشاذلي بن جديد، من السلطة لأنه حاول أيضاً أن يحصل على غطاء المشروعية من خلال الجبهة الإسلامية للإنقاذ، هذا مع العلم أنه كان قد استفاد إلى حدّ كبير من الدعم الفرنسي.

والسؤال المطروح الآن هو التالي: هل سياسة أمريكا وأوروبا في الشرق الأوسط تخدم مصالح المتزمتين في الإسلام أم القوى الديمقراطية والليبرالية؟ (وعندما نقول الشرق الأوسط فإننا نقصد أيضاً تركيا وإيران والباكستان). نظراً لانعدام المعلومات الموثوقة، فإنه من الصعب أن نجيب عن هذا السؤال الملح أو المزعج، وبخاصة بعد حرب الخليج. ولكن من المؤكد على الرغم من ذلك أنه من الصعب أن نقيِّم موضوعياً أهداف الحركات المدعوة متزمتة، وكذلك برامجها ومتانتها السياسية بدون أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الدور الحاسم الذي تلعبه القوى العظمى. فهذه القوى هي التي تتحكم فعلياً «بالنظام» الاقتصادي والسياسي والثقافي والقانوني لعالمنا المعاصر.

ما الذي يمكن أن نضيفه الآن بشكل مباشر عن هذه الحركات «المتزمتة»؟

II الحركات «التمامية»

لا بد وأن القارىء قد لاحظ على مدار هذه الدراسة مدى حذري وتردّدي تجاه استخدام كلمة «المتزمّت» أو «المتزمّتة» أو التزمّت بشكل عام. وذلك لأنهم ينعتون بها الإسلام بشكل ضمني وباستمرار. لكأنَّ هذا الدين هو وحده الذي يولِّد مثل هذا الموقف المحاط بالسلبية. كنت قد تحدثت للتوّ، وعن قصد، عن التزمّت السياسي الموجود لدى القومويين المتعصبين كبعض الفرنسيين الذين يرفضون حالياً أن يتنازلوا للسوق الأوروبية المشتركة ولو عن جزء من السيادة الفرنسية.

ينبغي أن نلاحظ أولاً أن كلمة التمامية بالفرنسية (أي Intégrisme) تعني الموقف العقائدي الصلب الذي يقضي بالتطبيق الكامل و الصرف للمبادىء: أي في كليانيتها الصافية والأولية. إنه التطبيق الحرفي لدين ما أو لرؤيا سياسية أو فلسفية ما (انظر بهذا الصدد التماميين الماركسيين). وفي فرنسا يطبَّق هذا المصطلح بشكل جدالي وسلبي على الكاثوليك الذين وقفوا في وجه المناضلين العلمانيين في أثناء ما يدعى بالأزمة الحداثية (نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين). فمن المعروف أن العلمانيين أرادوا أن يحصروا الدين في دائرة الحياة الخاصة للفرد. أما التماميون الكاثوليك فقد قالوا بأن على الدين أن يتدخل في كل دوائر الوجود البشري ومراحله. وقد وقف التماميون الكاثوليك في وجه الأطروحات الجديدة للمجمع الكنسي (الفاتيكان الثاني) واعتبروها بدعة ينبغي محاربتها. وهكذا شهدوا نوعاً من النشاط والحماسة النضالية بعد فترة طويلة من الانحسار.

وإذا ما نظرنا إلى الأمور في الجهة الإسلامية وجدنا شيئاً مشابهاً. فمن المؤكد أن مسار المناضلين المسلمين الذين عارضوا علمنة الوجود وتغريبه منذ الثلاثينات يشبه موقف الكاثوليك هؤلاء. وقد ارتكزوا على حجج مشابهة. فالقانون الموحى من قبل الله يقول كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة. إنه يقول كل الحقيقة عن كل ما ينبغي على الإنسان أن يعتقده أو يفكر فيه أو يفعله. وبالتالي فينبغي تعليمه لكل المؤمنين لكي يطبقوه بحذافيره دون نقصان. ولا يمكن لأي تدخل بشري أن يعدل فيه (بواسطة سنّ قوانين شرعية مثلاً)، ولا أن يحدّ منه من حيث التطبيق عن طريق حصره في دائرة الوعي الفردي فقط (كما يفعل النظام العلماني).

وإنه لصحيحٌ القول بأن التيولوجيات الدوغمائية التي تشكّلت في القرون الوسطى في أحضان الطوائف الثلاث: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية تقدم

للمتزمتين إطاراً نظرياً ومحاجات صلبة متصلبة. ففي كل هذه الحالات نجدهم يقدمون كلام الله ويفهمونه بصفته رابطة التعالي والذروة العليا التي ينبغي على كل كلام بشري أن يجد مشروعيته وصلاحيته المعنوية والانطولوجية فيها. فالقانون اليهودي (هلاكها = خلق) والقانون الكنسي المسيحي، والقانون الإسلامي (الشريعة)، كلها تنغرس في الوحي (ولكن كل طائفة تدّعي احتكار الوحي الحق دون غيرها). ووحدها المجتمعات الأوروبية شهدت تطوراً تاريخياً أدى في القرن الثامن عشر إلى إحداث القطيعة الجذرية مع هذا التصور الإلّهي للقانون والمرسوم التشريعي. وقد ظل المسلمون على هامش هذا التطور الفكري والمؤسساتي. إن هذا التطور هو في الواقع نتيجة لجهد قامت به الذات على ذاتها في المجتمعات الأوروبية. ينبغي ألا ننسى ذلك. كما وينبغي ألا ننسى بأن هذه الحداثة قد قدمت نفسها للمجتمعات «الإسلامية» حتى عام (١٩٥٠) على هيئة الصيغة السياسية للاستعمار. وبالتالي فقد لزم على المجتمعات العربية والإسلامية أن تواجه ذلك بواسطة ايديولوجيا مضادة للمقاومة والتحرير. وهذه الايديولوجيا مصحوبة بنموذج بديل مستمد من ماض بعيد. وهذا الماضي غير معروف بشكل جيد حتى الآن كما أوضحنا سابقاً (بمعنى أنه غير معروف بشكل تاريخي دقيق).

في مواجهة المثقفين الليبراليين الذين كانوا يشكلون أقلية بين عامي (١٨٨٠ ـ ١٩٥٠) لاحظنا أن الحركات السياسية ـ الدينية قد ابتدأت ترفع رأسها وتؤكد ذاتها منذ ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام (١٩٣٠)، وجماعة التبليغ في الهند عام (١٩٢٧)، والجامعة الإسلامية العالمية ذات الطابع الرسمي جداً في شهر أيار/ مايو (١٩٦٢) في مكة، ومنظمة المؤتمر الإسلامي التي أسست في الرباط في شهر أيلول/ سبتمبر من عام (١٩٦٩). وفي العام نفسه دشنت الحكومة الجزائرية لأول مرة ندوة الفكر الإسلامي التي أصبحت تنعقد كل عام منذ ذلك التاريخ لكي تقدم منبراً واسعاً لعلماء الدين من شتى أرجاء العالم الإسلامي. وكان عباسي مدني مع مناضلين آخرين عديدين من الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد ترددوا على حلقات هذه الندوة بشكل منتظم. وقد كانت تمثل فضاءات مفتوحة لنشر الفكر الإسلامي الذي يغلب عليه الطابع المتزمت والمغلق وتوسيع نطاقه.

لقد تضاعف عدد الحركات الإسلاموية وتضاعف عدد أتباعها وزادوا من نشاطهم السياسي بدءاً من عام (١٩٧٠). وهذا التطور والانتشار يتزامن مع كل ما قلناه عن «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» وعن القطيعة الكائنة بينها وبين المجتمع المدني ثم توسع

الظاهرة الشعبوية. ويمكننا أن نذكر هنا على سبيل المثال أسماء الحركات أو المنظمات التالية:

ـ محمدية وأوغوتو بيليا إسلام (في ماليزيا) Muhammadia et Augkutau Be-lia Islam.

ـ حركة الشبيبة الإسلامية في اندونيسيا. وقد اتهم المتطرفون هناك عام (١٩٨٤) بأنهم وضعوا قنبلة في معبد بوذي بمدينة بوروبودور.

ـ جماعة الإسلام، جمعية علماء الباكستان. والأولى أسست من قبل المودودي (المتوفى عام ١٩٧٩)، وأما الثانية فهي عبارة عن تجمع للتيارات الشعبوية. وقد لعبت كلتا الحركتين دوراً مهماً في الحياة السياسية للبلاد، وذلك على عكس الحركات التي بقيت هامشية وبخاصة في بعض البلدان العربية.

ـ الإخوان المسلمون في السودان. وقد ارتبطوا بنظام النميري منذ عام (١٩٧٧). وأما الإخوان المسلمون السوريون فقد تعرضوا لقمع شديد في حماة عام (١٩٨٢). وفي الأردن فقد حصلوا أخيراً على حق الترشيح للانتخابات النيابية وأصبحوا الآن يشاركون في الحياة السياسية من خلال البرلمان. وفي العراق فإن الحكم في يد أعضاء مجلس قيادة الثورة الذي يهيمن عليه صدام حسين. وهذا ما دفع الشيعة للنضال ضد «الطابع السني» للنظام. ويقود الشيعة علماء من وزن كبير كمحمد باقر الصدر. وفي لبنان فإن المأساة الدائرة هناك منذ عام (١٩٧٥) قد شجعت على ظهور حركات مدعومة، كما يعلم الجميع، من قبل إرادات الهيمنة للقوى الخارجية. وفي مصر فإن هذه الحركات تتوسع وتتكاثر أيضاً. ومنذ مقتل السادات عام (١٩٨١) لا تتوصل الحكومة إلا بشقّ النفس إلى السيطرة عليها وعلى الضغط الشعبوي الذي يرافقها. نقول ذلك وخصوصاً أن نقص الموارد الاقتصادية في مصر يجعل الوضع متدهوراً وخطراً أكثر فأكثر.

ـ وأما في المغرب الكبير فإننا نجد الملك الحسن الثاني يصف هذه الحركات الإسلاموية «بالوقود الخصب». ويا لها من استعارة ناجحة تبين، إلى أي مدى استطاع العاهل المغربي أن يسيطر على هذه الحركات حتى الآن. بل إنه لم يسيطر عليها فقط، وإنما عرف كيف يستغل الكفاحية السياسية للإسلامويين لصالحه. وأما في الجزائر فبعد أن حاولت جبهة التحرير الوطني لفترة طويلة أن تسيطر عليهم وتستخدمهم لصالحها جرفها التيار ضمن ظروف خطرة جداً بالنسبة إلى مستقبل

البلاد. وأما تونس فإنها تحارب مناضلي الاتجاه الإسلاموي المدعو «بالنهضة» وتلقي بهم في مهاوي الهامشية الاجتماعية والسياسية.

ـ وأما في افريقيا السوداء فإن الثقافات والعقائد السابقة على الإسلام تنتعش وتحيا في إطار زوايا دينية ضخمة كما هو عليه الأمر في السنغال. فهناك نجد أن زعماء المرابطين يؤيدون نمطاً معيناً من أنماط ممارسة السلطة. وهو نمط معروف جيداً في افريقيا الشمالية منذ القرن السادس عشر، ثم بشكل أكثر في عهد الاستعمار[٤].

سوف لن نلهي أنفسنا هنا بتعداد البرامج السياسية لهذه الحركات أو استعراضها لأنها تتشابه كثيراً فيما بينها. وبدلاً من ذلك سوف نركز انتباهنا على السمات المميزة للخطاب «الإسلامي» المشترك لدى كل هذه الحركات والروابط والجمعيات التي ظهرت في العالم الإسلامي بل وحتى في أوروبا منذ عام (١٩٣٠).

ويمكننا هنا أن نتحدث عن وجود خطاب «إسلامي» معاصر، منتشر في المكان والزمان. أما من حيث المكان فإننا نجده بدءاً من الفلبين وحتى المغرب الأقصى، ومن اسكندنافيا حتى افريقيا الجنوبية وأمريكا (وبخاصة المسلمين السود). وأما من حيث الزمان فإننا نستطيع أن نرجع صعداً إلى الوراء بدءاً من سيد قطب وحتى الإصلاحيين السلفيين في القرن التاسع عشر، ثم إلى الوهابيين ثم إلى كبار السلف: كابن تيمية (١٣٢٨)، والغزالي (١١١١). والشافعي (٨٢٠). وجعفر الصادق (٧٦٥)، وحسن البصري (٧٢٨)...

إن تشكيلة المعنى في هذا الخطاب العام المشترك تستغل المسلّمات والفرضيات والموضوعات نفسها بواسطة استخدام المعجم اللفظي السياسي ـ الديني نفسه. وإليكم تفسير ذلك:

نقصد **بالمسلّمات** هنا كل الافتراضات غير المبرهن عليها: أي كل الافتراضات الواقعة بمنأى عن كل تفحص فكري نقدي، والتي يشكل مجموعها «الإيمان» الإسلامي ويؤبده. إنها فوق أي مناقشة ولا يمكن للمرء إلا التسليم بها تماماً. وفي الماضي (أي في العصر الإسلامي الكلاسيكي) كان مفهوم الإيمان يتعرض لفحوصات لاهوتية من أجل تحديد مضامينه وشروط صلاحيته. وأما اليوم فلم يعد يتعرض لأي شيء من هذا القبيل في الخطاب الإسلامي المعاصر. إن المسلّمات المشكّلة لهذا الإيمان هي:

١ ـ الله الواحد، الحي، المتعالي، العادل الخ . . . أوحى للبشر بوصاياه وجعلهم خلفاء له في الأرض.

٢ ـ كل تدخل من الله هادف إلى تكملة الوحي أو تعديله يرسِّخ الشبكة نفسها من التوصيل: بمعنى أن هناك أولاً الله الذي يختار من بين عباده نبياً أو مرسلاً لكي ينقل الكلام الإلّهي للبشر. وينقسم الناس عندئذٍ إلى فئتين اثنتين: فئة المؤمنين الذين أصابتهم نعمة الإيمان، وفئة الكفار المصرّين على الجحود والرفض. (شبكة التوصيل:

الله ← مُرسَل أو نبي ← البشر < مؤمنين / كفار

٣ ـ ينتج عن ذلك تقسيم لزمن التاريخ الأرضي إلى ما قبل الوحي وما بعده (انظر بهذا الصدد التقويم اليهودي والمسيحي والإسلامي). وحتى المكان فإنه يقسم إلى قسمين: الأرض التي يطبق فيها قانون الله / والأرض التي تعصى هذا القانون (انظر بهذا الصدد مفهوم «الأرض الموعودة»).

٤ ـ إن القرآن يحتوي على الوحي الأخير والنهائي. إنه يصحِّح ويكمل الوحي السابق له. وكل آية من آياته هي عبارة عن مبدأ لقيادة الفكر والسلوك، الفردي والجماعي.

٥ ـ إن حياة محمد والدولة التي أسسها في المدينة بين عامي (٦٢٢ ـ ٦٣٢) (أي من عام واحد ـ إلى عام عشرة للهجرة) هما عبارة عن نموذج أعلى للوجود البشري. إنه نموذج لا يمكن تجاوزه وينبغي على كل مؤمن أن يقلِّده بكل دقة وصرامة. ولهذا السبب فإن هذه الفترة أصبحت العصر المثالي والتدشيني للتاريخ الموجِّه نحو النجاة في الدار الآخرة. وكلما ابتعدنا عنها زمنياً كلما ازدادت قوتها الأسطورية هيبةً وعظمةً.

٦ ـ إن صحابة النبي يشكلون جيلاً متميزاً وممتازاً. فجميعهم مزودون بذاكرة معصومة ومقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن ينقلوا الآيات القرآنية والأحاديث التي تشرحها وتضيئها بكل إخلاص ودقة وأمانة.

٧ ـ وبفضل هذا النقل الأمين بشكل كلي فإن المؤمنين يمتلكون قرآناً صحيحاً وموثوقاً. إنه يمثل ملاذاً مستمراً ونهائياً من أجل حلّ كل مشاكل الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية.

٨ ـ إن الدين والدولة والدنيا تشكل ثلاث ذرى لا تنفصم من ذرى الوجود البشري. والدين يوجه الفكر والسلوك فيما يخص المجال السياسي والمجال الدنيوي بحسب المعادلة التالية:

(الوحي = الحقيقة) ←يوجه← التاريخ الأرضي ←يوجه← تاريخ النجاة في الدار الآخرة.

٩ ـ إن حركة الإصلاح أو استعادة الصيغة الصحيحة والموثوقة والجيدة التي فيها النجاة للفكر والسلوك تعني العودة إلى العصر التدشيني الأولي (عصر النبوة). وهي تبدو كحاجة مستمرة ومتكررة على مدار التاريخ. فكل جيل من المسلمين ينبغي أن يمتلك مصلحيه الذين يقلدون بشكل حرفي نموذج النبي (أي سيرته وسلوكه).

إن هذه المسلمات تحتوي على فرضيات يمكن ذكر التالي منها:

أ ـ إن الصحة التاريخية للمدوَّنة النصّية القرآنية (أي المصحف) شيء محسوم ومضمون نهائياً منذ ذلك الجمع الذي تم في عهد عثمان بن عفان (٦٤٤ ـ ٦٥٦). وأي محاولة لنقد النص الرسمي الجاهز تعني زندقة كبرى، وبالتالي فعقوبتها الحد الأعظم. وبالتالي فإن القرآن (مثله في ذلك مثل التوراة والأناجيل) هو عبارة عن **نص رسمي مغلق**[٥].

ب ـ وكذلك الأمر فيما يخص تعاليم النبي محمد وأعماله فقد تعرضت أيضاً لعملية نقل موثوقة ومضمونة، وحظيت بالتدوين في مدونات رسمية أخرى مغلقة. وهي ما يدعى بكتب الحديث أو **الصحاح**: كصحيح البخاري (مات عام ٨٧٠ م) ومسلم (٨٧٥ م) بالنسبة إلى السنيين، ثم الكليني (٩٤٠م)، وابن بابويه (٩٩١ م) بالنسبة إلى الشيعة الإمامية، والربيع بن حبيب بالنسبة إلى الخوارج (مات حوالى ٨٥٠م).

ج ـ إن القانون الديني (**أي الشريعة**) مستمد كلياً وبشكل صحيح وموثوق تماماً من النصوص المقدّسة (قرآن ـ حديث). فالأحكام القضائية إما أنها **مستنبطة** مباشرة من النصوص الصريحة، وإما بشكل غير مباشر من تعاليم الإمام المعصوم بالنسبة إلى الشيعة، أو من التقنيات المحددة في علم **الأصول** بالنسبة إلى السنيين (علم أصول الفقه).

د ـ إن العلوم الآلهية أو الأدواتية للتفسير الكلاسيكي لا يمكن أن تعرف القطيعة أو المراجعة الابستمولوجية، لأن هذه يمكن أن ترمي في ساحة المعرفة الباطلة التي تجاوزها الزمن كل التركيبات التي أنتجها مؤسسو المذاهب اللاهوتية ـ الفقهية (انظر بهذا الصدد حالة ابن حنبل في العربية السعودية، أو حالة مالك بن أنس في المغرب. . .) إن الفعالية الحالية التي يتمتع بها الخطاب الإسلامي الشائع والمشترك تعتمد على مدى المحافظة على كل هذه المسلمات أو عدم المحافظة. وهذا ما يفسر لنا سبب الهجمات العنيفة التي يتعرض لها كل مؤرخ نقدي، وسبب رفض كل تأمل ابستمولوجي من قبل أصحاب هذا الخطاب. فهم يعتبرون كل ذلك بمثابة العلوم «الخاصة بالغرب». وهم يحاربونها بأقصى شدة.

إن هذا الخطاب ينشر موضوعاتية مشتركة ومتكررة ومكرورة في السياقات السياسية والاجتماعية الأكثر تنوعاً منذ أن كانت قد حصلت الصدمات الأولى في القرن التاسع عشر بين الإسلام والحداثة. ونحن نقصد بكلمة الموضوعاتية هنا جملة الموضوعات الخاصة بالمطالب والاحتجاجات والآمال والعقائد التي تجيِّش الوعي الإسلامي المشترك (أو الوعي الإسلامي العام). إليكم الموضوعات الأكثر تكراراً والأكثر تعبئةً وتجييشاً:

١ ـ وحده الإسلام (بالمعنى المثالي للكلمة) يستطيع تقديم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاماً من القيم الخالدة ضد الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية والتكنولوجية للغرب.

٢ ـ إن هيمنة الغرب على المجتمعات الإسلامية ليست عائدة إلى الضعف العقائدي للإسلام، أو إلى معارضته المفترضة للتقدم والعقل والعلم (انظر بهذا الصدد تصريحات ارنست رينان في القرن التاسع عشر وردود الأفغاني عليها)، وإنما هي عائدة إلى أن المسلمين أنفسهم هم الذين خانوا التعاليم الحقيقية للإسلام ونسوها. وبالتالي فإن الإصلاح يتمثل في العودة إلى الأشكال الأولى والحقيقية لهذا الإسلام.

٣ ـ إن الإسلام هو معلم الغرب والعالم. وكل القيم المزعومة بأنها حديثة كقيم العدالة والإخاء والديمقراطية وحقوق الإنسان ورفع شأن المرأة والتسامح والاستخدام الصحيح للملكية وأخلاقية العلاقات بين المواطنين والأمم. . . الخ. . . كل ذلك كان قد أُعلن في الواقع ونُصَّ عليه في القرآن والحديث النبوي.

٤ ـ ينبغي محاربة النزعات المادية والإلحادية والامبريالية والهدامة للغرب.

٥ ـ إن الفصل بين الذرى الثلاث: ذروة الدين، وذروة الدولة، وذروة الدنيا ما هو إلا عبارة عن أثر من آثار تلك الايديولوجيات الهدامة والمفروضة من قبل الغرب. أما الإسلام فإنه يربط بين هذه الذرى الثلاث بشكل مثالي دون أن يخلط بينها.

٦ ـ إن الأنظمة الحاكمة الآن في البلدان العربية والإسلامية متحالفة مع الغرب، وبالتالي فقد خسرت كل مشروعية، وينبغي قلبها وإحلال أنظمة إسلامية محلها...

يمكننا أن نطيل هذه اللائحة إلى ما نهاية عن طريق ذكر الخطابات والصراعات التي نسمعها في الراديو ووسائل الإعلام كل يوم، والتي ترد إلينا من الجزائر، وأفغانستان، وإيران، ويوغسلافيا، ولبنان، الخ...

من خلال هذه المبادىء المقتضبة يمكننا أن نقيس مدى تعقيد التصورات الجماعية. ويمكننا أن نفهم كيف أن العمل الأسطوري للمتخيَّل يستخدم بشكل غير مباشر مصادر الثقافات الأكثر عتقاً، كما ويستخدم نتفاً متقطعة من التيولوجيات المنتزعة من سياقها التاريخي والمنسيَّة[ع]. هذا بالإضافة إلى استخدام المفاهيم المفتاحية للايديولوجيات التحديثية المنتزعة من نسيجها الاجتماعي ـ الثقافي الحي ومن الصراعات السياسية والحقل الفكري الخاص بأوروبا بين القرنين الثامن عشر والعشرين[غ]. وباختصار فإن هذا الخطاب بكل فرضياته ومسلماته يقدم لنا مشهداً مرعباً من الفوضى المعنوية، كما ويعبر عن ممارسة ضخمة للأسطرة والأدلجة، وعن انتفاضة الفئات العرقية ـ الثقافية. فمثلاً نلاحظ في أفغانستان أن هذه الفئات قد قُذِفت بدون أي تمهيد وبدون أي احترام للحياة البشرية ولا للشيفرات الثقافية العديدة التي تخلع عليها معنى، أقول قذفت في الأنماط المستوردة من الغرب: كنمط الدولة، والأمة، والتاريخ، والحرية... والكارثة الأعظم هو أن الاتحاد السوفييتي واقتصاد السوق الذي تتحكم به مجموعة السبعة (أي العالم الحر بالأمس) يثيران ويشجعان ويدعمان أو يحذفان كل القوى المؤيدة أو المضادة للمخطط الجيوسياسي الكبير الذي لم يعد الشخص البشري يشكل بالنسبة إليه إلا ذريعة إنسانية، ذريعة لم تعد تحتمل[ف].

هوامش المؤلف

(١) انظر دراسة محمد أركون: «المتخيَّل الاجتماعي والقادة في العالم الإسلامي المعاصر» مجلة آرابيكا، ١، ١٩٨٨.

M. Arkoun: «Imaginaire Social et Leaders dans le Monde Musulman Contemporain». in **ARABICA.**

وانظر أيضاً للمؤلف نفسه مقالة «الجزائر» في الكتاب الجماعي التالي الصادر بالإنكليزية عن مطبوعات جامعة انديانا عام ١٩٨٨، ص ١٧١ - ١٨٦. وفيها يجد القارىء تفسيراً للكلمات المجازية التالية: ملجأ، ملاذ، وسيلة أو ذريعة.

The Politics of Islamic Revivalism, (Algeria).

(٢) انظر كتاب بيير بورديو: الحسّ العملي، منشورات مينوي، باريس، ١٩٨٠.

Pierre Bourdieu: Le Sens Pratique, Minuit, Paris 1980.

(٣) عنوان كتاب لجوسلين داخلية، باريس ١٩٩٠.

Jocelyne Dakhliya, Paris, 1990.

(٤) من أجل المزيد من التوسيع حول هذه الإشارة انظر الكتاب المذكور سابقاً (بالإنكليزية):

The Politics of Islamic Revivalism.

وانظر أيضاً: نزيه أيوبي: الإسلام السياسي. الدين والسياسة في العالم العربي، لندن، ١٩٩١.

Nazih Ayubi: Political Islam. Religion and Politics in the Arab World. London, 1991.

(٥) انظر كتابي: قراءات في القرآن، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١.

M. Arkoun: Lectures du Coran, 2[e] ed. Tunis, 1991.

هوامش المترجم وشروحاته

(أ) يقصد أركون أولئك المتطفلين على علم الإسلاميات الذين يريدون أن يدسوا أنوفهم في أشياء لا يعرفونها، وبخاصة بعد انتشار موجة الحركات الإسلاموية وبعد أن أصبحت موضوعاً مغرياً للكتاب والناشرين في الغرب. ويأسف أركون لانعدام المعرفة العلمية عن الإسلام في الغرب والشرق ولتأخر الدراسات التحليلية الموثوقة عن المجتمعات العربية والإسلامية. فكل ذلك لا يساعد على رؤية الأمور بشكل واضح. وهذا يفسح المجال لتدخلات المتطفلين في أشياء لا يعرفونها. كما ويفسح المجال لانتشار الأحكام السلبية المسبقة عن الإسلام والمسلمين في الغرب. (هذه الأحكام المسبقة التي ترددها وسائل الإعلام صباح مساء).

(ب) يدين أركون هنا تنازل الأستاذ الجامعي عن مستوى التحليل الأكاديمي الرصين لكي يرضي الساسة والصحفيين ويقدم لهم التقارير المبسُطة والمفهومة (كما يفعل جيل كيبل مثلاً). فهذا ما يؤدي إلى التضحية بمفهوم الحقيقة ويقدم صورة مبسَّطة واختزالية عن واقع معقد. ونتيجة كل ذلك تقوية الأحكام المسبقة الشائعة وترسيخها أكثر فأكثر بدلاً من زحزحتها أو تفكيكها بواسطة التحليل المعقد والقوي. وأما كلمة «التصويت الديمقراطي» فيقصد أركون بها هنا ما حصل في الجزائر مؤخراً...

(ت) هذه المقالة مكتوبة خصيصاً للموسوعة الإيطالية وقد ترجمناها إلى العربية قبل أن تظهر حتى في الموسوعة المذكورة.

(ث) هذا القلب المنهجي والابستمولوجي الذي يقوم به أركون يزعج كلا الاتجاهين، الإسلامي المحافظ والاستشراقي التقليدي. فهؤلاء جميعاً ينطلقون من «الإسلام» ويعتبرونه كياناً جوهرانياً يقف خارج الزمان والمكان ويؤثر على كل شيء ويحسم كل الأمور داخل المجتمعات العربية والإسلامية، ولا يتأثر بشيء. إنه شيء جامد وتجريدي يستعصي على التاريخية. هذا الموقف «المثالي» أصبح قديماً من الناحية الابستمولوجية. ويقابله الآن أو يقف ضده الموقف الابستمولوجي للعلوم الإنسانية والاجتماعية. فهذه الأخيرة تنظر إلى حركة المجتمع أولاً وإلى بنيته التركيبية من الناحية الاجتماعية والاقتصادية قبل أن تطلق حكماً عليه. فهذه العوامل تؤثر أيضاً على الدين، أو قل على فهم البشر للدين وتوجه هذا الفهم بحسب الحاجيات الداخلية للمجتمع. بمعنى آخر فإن الموقف الابستمولوجي الذي يتبناه أركون يعتبر الدين داخل المجتمع لا فوقه على عكس الابستمولوجية التقليدية التي عفا عليها الزمن. والدليل على ذلك هو أن صورة المسيحية قبل الثورة الفرنسية والتصنيع وقلب بنية المجتمع الريفي الزراعي في فرنسا، هي غير

صورة المسيحية الآن. . . بمعنى أن شكل التديُّن يختلف من مجتمع إلى آخر ومن فترة إلى أخرى داخل المجتمع الواحد نفسه.

(ج) بمعنى أن الإسلام إذ ينزرع في كل بيئة من هذه البيئات يتلون بألوانها ويتأثر بمعطياتها السابقة عليه: من لغة أو تقاليد قديمة أو اقتصاد أو عوامل جغرافية ـ سياسية، الخ. . . كما أنه أصبح يتأثر الآن بمدى انفتاح هذه البيئة على الحداثة العالمية أو عدم انفتاحها، ودرجة هذا الانفتاح أيضاً.

(ح) يستخدم أركون تعبير «المدعوة إسلامية» لأن الإسلام ليس هو العامل الوحيد المؤثر فيها أو عليها. وإنما هناك عوامل أخرى من تراث محلي سابق على الإسلام، أو من عوامل اقتصادية وجيو ـ سياسية.

(خ) نموذج الدولة المركزية والقومية الحديثة هو ذلك الذي تشكل في فرنسا وعموم أوروبا في القرن التاسع عشر. ولهذه الدولة مركز واحد: باريس. وعنه تصدر كل القرارات الخاصة بالمحافظات والأطراف بما فيها الأكثر نأياً وبعداً. والنموذج اليعقوبي الفرنسي من أكثرها توحيداً وصرامة. وقد ابتدأت فرنسا الآن تتراجع عنه قليلاً أو تخفِّف من حدته عن طريق اتباع سياسة اللامركزية. ومن المعروف أن بلداننا كانت متشتتة ولامركزية إلى حدّ بعيد في أثناء الحقبة العثمانية. ثم جاء الاستعمار الأوروبي وحاول فرض نظام المركزية عليها تحت هيمنته. (المستعمر حاول فرض نموذجه على المستعمرات، ثم رحنا نقلده بعد الاستقلال لتشكيل الدولة القومية الحديثة).

(د) ربما كان سبب اختيار الدول العربية لنظام الحزب الواحد عائد إلى تأثرها «بالمعسكر الشرقي» أو «النظام الاشتراكي» ونفورها من كل ما هو غربي أو استعماري، وبخاصة بعد الاستقلال مباشرة. ولكن لا ريب في أن هناك أسباباً أخرى أكثر عمقاً وبنيوية: منها غياب تقاليد الحوار في المجتمع الأبوي والعائلة البطريركية. فمن يجرؤ على أن يحاور الأب أو يعترض على قراراته؟ وبالتالي من يجرؤ على محاورة الرئيس أو الزعيم أو القائد العام للحزب أو الملك؟! ثم أليس الحزب الواحد قد حلَّ في أعماق نفسيتنا محلّ المذهب الواحد أو الدين الواحد الذي لم يكن يسمح بما عداه؟ ليس من السهولة تحمل الرأي المخالف، والديمقراطية لن تترسخ في بلدان معدومة فيها التقاليد الديمقراطية منذ زمن بعيد إلا بعد صراعات هائجة وحروب أهلية داخلية وانفجارات لا يعرف إلا الله مداها. بعد الكبت الطويل جاء زمن الانفجار، وينبغي أن يأخذ مداه قبل التفكير بوضع حجر الأساس الأولي للديمقراطية.

(ذ) بمعنى أنه أصبح من السهل إثارة الشعوب وتجييشها بمجرد الضرب على وتر الاستعمار أو الامبريالية نظراً لما عانته منهما في السابق. ولكن يلاحظ الان أن هذا الموضوع لم يعد قادراً على التجييش كما في السابق لأسباب عديدة أهمها فشل أنظمة ما بعد الاستقلال (لم يعد «الحق كله على الامبريالية» إلا عند الايديولوجيين العتاة وخطابهم التعيس الذي لا يتغير ولا يتبدل).

(ر) استخدمنا مصطلح الموضوعاتية الإسلامية كترجمة للمصطلح الفرنسي: (La Thématique Islamique) والمقصود بذلك أن اللغة الإسلامية ـ بكل صياغاتها ومعجمها ومفرداتها ـ قد أخذت تحلّ محلّ الخطاب «العلماني» أو الاشتراكي للايديولوجيا الناصرية والبعثية أو تنافسها على الأقل بعد هزيمة ٥ حزيران/ يونيه ١٩٦٧، ثم بعد اختفاء شخصية جمال عبد الناصر الكبيرة عن الساحة عام ١٩٧٠. والواقع أن هذا شيء طبيعي ومفهوم تماماً. فالأمم تلجأ إلى تراثها وماضيها في أوقات الشدة والضيق. يضاف إلى ذلك أن التراث الديني لم يتعرض لأي مراجعة نقدية كما حصل في الغرب، وبالتالي فكانت عودته سهلة جداً.

(ز) المقصود بحقوق الإنسان هنا تحقيق بعض آمال المستضعفين البائسين، فقد علّقوا آمالاً كبيرة على «الثورة

الإسلامية» ورأوا فيها المهدي المنتظر الذي «جاء في آخر الزمن لكي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً». . .

(س) في رأي أركون أن هناك ثورة إسلامية واحدة في التاريخ: هي ثورة محمد وظهور الإسلام لأول مرة وكل ما جاء بعدها لم يكن إلا تقليداً للأصل، والتقليد لم يكن في أي يوم من الأيام ثورة. الثورة الحقيقية هي إجراء تغيير حاسم على الفكر الإسلامي أو التيولوجيا الإسلامية القروسطية: أي الخروج من السياج الدوغمائي المغلق لكل المذاهب الإسلامية.

(ش) ترجمنا المصطلح السوسيولوجي الفرنسي (Populisme) بالشعبوية أو بالظاهرة الشعبوية وذلك على غرار وزن الفعلوية أينما ورد: إسلاموية، ماركسوية، علمانوية، عقلانوية، الخ. .
والشعبوية غير الشعبية، فالأولى ذات مضمون سلبي والثانية ذات مضمون إيجابي. ففي حين أن الظواهر الشعبية مليئة بالكرم والعطاء وتنحو باتجاه التحرر والتقدم عادة، نجد أن الظواهر الشعبوية تدل على التعصب والانغلاق على الذات وكره الآخرين. وهي تنتشر عادة في أوقات الأزمات حيث يظهر قادة محركون يعرفون كيف يهيِّجون الجماهير ويلعبون على وتر العواطف الدينية لدى الناس (انظر «لوبان» في فرنسا واليمين المتطرف مثلاً). وتستخدم الحركات الشعبوية لغة متطرفة وسلوكاً متطرفاً في السياسة. كما وتتميز ببرامجها السياسية الرجعية وبمعاداتها للتقدم والحداثة.

(ص) بمعنى أن الثقافة العالية المكتوبة باللغة الفصحى قد تدهورت هي الأخرى أيضاً في الثلاثين سنة الأخيرة. فالتزايد الكمي لعدد المتعلمين والطلاب الجامعيين رافقه تدهور نوعي لمستوى التعليم. وكذلك الأمر فيما يخص الثقافة والمثقفين. فنوعية طَه حسين مثلاً أصبحت معدومة في العالم العربي في الوقت الراهن. والكتاب العربي تدهور مستواه بشكل عام، وأما عن البحث العلمي وغيابه عن الساحة فحدّث ولا حرج. . . والواقع أن الثقافة أصبحت ترفاً في مجتمعات تبحث عن الخبز قبل أي شيء آخر، وأما من يتجرأ ويتحدث عن الفكر وضرورة احترامه فإنه يحظى بالضَحك والسخرية. . .

(ض) المقصود بالمناخ السيميائي مناخ العلامات والرموز والعادات والتقاليد المحيطة بالبيئة الأولى للإنسان. فالمناخ السيميائي (أو الدلالي) المحيط بابن المدينة غير المناخ السيميائي الذي يشهده ويعيشه ابن الأرياف. والمناخ السيميائي المحيط بأبناء الطبقات العليا في المجتمع غير المناخ السيميائي لأبناء الطبقات الشعبية الفقيرة (كل اللغات معنية هنا: طريقة الأكل، طريقة الجلوس على الطاولة، أسلوب التحية، الحركات والإشارات، المطبخ، اللبس والأزياء ـ البنت الغنية التي تلبس من باريس غير البنت الفقيرة التي تلبس محلياً. . .).

(ط) ابستمولوجياً لا يمكن التوصل إلى الماضي البعيد بكليته. فهناك أشياء تضيع «على الطريق» وهناك وثائق كثيرة تنقصنا وبالتالي فإن الصورة التي نركبها عن الماضي تبقى جزئية وتقريبية مهما استخدمنا من مناهج علمية دقيقة. هذا شيء يعرفه جيداً المؤرخون المحترفون. الوعي الأسطوري هو وحده الذي يتوهم بإمكانية معرفة العصر التأسيسي للإسلام بتماميته. ووحده العقل الأسطوري يمكنه أن يعتقد بإمكانية تطبيق حلول ذلك العصر على مشاكلنا الحالية ومجتمعاتنا الحالية. والسبب هو أن الوعي الأسطوري لا يعترف بوجود القطيعة في التاريخ بل ويحاول أن يتهرب منها أو يقفز عليها باستمرار. من الواضح أن أركون يدعو هنا إلى موازنة الصورة الأسطورية الشائعة عن القرون الأولى للحضارة العربية ـ الإسلامية بالصورة التاريخية والواقعية. وهذه الموازنة هي الشرط الأولي والمسبق للقيام بأي تحرير للوعي الإسلامي أو الفكر

العربي. ولكنها لن تنجح إلا بعد القيام ببحوث تاريخية رصينة تشمل كل جوانب التراث. وهذا أمر يتطلب وقتاً طويلاً.

(ظ) يشير أركون هنا إلى حقيقة مؤلمة وهي أن الدول الكبرى لا تأخذ بعين الاعتبار حاجيات الشعوب ومآسيها عندما تتعامل مع الأنظمة العربية والإسلامية. يهمها أولاً وقبل كل شيء تأمين مصالحها في هذه الدول. ولذلك وجدنا أن أكثر الأنظمة ديمقراطية في الغرب لا تتورع عن التعامل مع أبشع الأنظمة التي تدوس الديمقراطية وحقوق الإنسان كل يوم برجليها. وعندما تسأل المسؤولين الأوروبيين عن سبب ذلك يقولون لك بأنها مسائل داخلية لا علاقة لنا بها. وهذا دليل على أنانية واضحة، بل واحتقار للشعوب الأخرى غير الأوروبية. إن الحكومات الغربية إذا ما خيرت بين التعامل مع أنظمة العالم الثالث أو مع شعوبه اختارت الأنظمة ضد الشعوب في معظم الأحيان.

(ع) يقصد أركون أن المتخيَّل الإسلامي الشائع يستخدم ما هبَّ ودبَّ من أجل التجييش والتعبئة. فهو ينتزع الآيات والأحاديث من سياقها التاريخي ويطبقها على الحالات الراهنة في زحمة صراعها ضد القوى الأخرى. كما وأنه يستخدم نتفاً متبعثرة من اللاهوت القروسطي دون أن يعي المنشأ التاريخي لهذا اللاهوت وضمن أي ظروف تشكَّل وتبلور. فالفتاوى الدينية لا تزال سلاحاً ماضياً كما كان عليه الحال في العصور الوسطى. بل إن فتاوى العصور الوسطى الخاصة بالحلال/ والحرام، بالإيمان/ أو بالكفر، بالخير/ أو بالشر تتخذ صفة الإطلاقية الصالحة لكل زمان ومكان. هذا مع العلم أنها مرتبطة بظروف عصرها وحاجياته ولا يمكن أن تنطبق على ظروف مجتمعاتنا الحالية إلا بعد تعديل وتطوير كبيرين. ولكن بما أن التفكير اللاهوتي شبه منعدم في الإسلام اليوم، فإن مجتمعاتنا الحالية لا تزال محكومة بفتاوى العصور الوسطى. وهذا ما يخلق هوة واسعة بين الفتاوى الدينية والمجتمع ويؤدي إلى انفصام شخصية المسلم في عصرنا الراهن. فهو يؤمن نظرياً بشيء ويمارس عملياً عكسه كل يوم. إنه يشعر بالتأزم وعدم التأقلم مع ذاته ومع العصر بسبب ذلك. أما الإنسان الأوروبي فقد استطاع حلَّ هذه المشاكل تدريجياً عندما أجبر الفكر المسيحي على التطور والتغير ومسايرة تطور المجتمع. ولكن ذلك لم يتم أيضاً بدون تأزمات خطيرة شهدتها المجتمعات الأوروبية على عدة مراحل (مرحلة الإصلاح الديني (لوثر)، مرحلة التنوير، مرحلة النقد التاريخي للنصوص الدينية في القرن التاسع عشر والأزمة الحداثية، مرحلة الفاتيكان الثاني والتجديد اللاهوتي الكبير بعد عام ١٩٦٠... كل هذه الثورات اللاهوتية والعلمية بقي الإسلام على هامشها تماماً، ولذلك فإن صدامه مع الحداثة يبدو صاعقاً ومدوياً. فالمشاكل متراكمة بعضها فوق بعض منذ قرون عديدة، وهي تنفجر الآن دفعة واحدة دون أن يكون هناك في الساحة أي فكر نقدي مسؤول وقادر على استيعابها ومواجهة التحديات. إن عالماً بأسره ينهار أمام أعيننا اليوم وسوف تنهار معه كل الفتاوى اللاهوتية واليقينيات القروسطية. وسوف نشهد أكبر عملية تخلخل في تاريخنا...

(غ) وكذلك الأمر فإن الخطاب العربي والإسلامي المعاصر يستخدم نتفاً متقطعة من الايديولوجيات الأوروبية الحديثة دون أن يعرف منشأها التاريخي والواقعي على الأرضية الغربية أو الأوروبية ذاتها. والسبب هو أن معرفة المثقفين العرب أو المسلمين بالحضارة الأوروبية لا تزال معرفة سطحية أو سريعة أو مجتزأة أو لاتاريخية.

(ف) بمعنى أن القوى الغربية العظمى تهدف إلى تحقيق مخططاتها في المنطقة دون مراعاة للاعتبارات الإنسانية وللوضع التاريخي لشعوب مصدومة ومسلوبة الإرادة ومهانة على كافة مستويات الوجود. ثم يتغنى الغرب بحقوق الإنسان ليلاً ونهاراً فقط.

الأخلاق والسياسة
في
الإسلام المعاصر

لقد أدهش الإسلام المعاصر كل المراقبين بسبب هيجان لغته السياسية والعنف المخزون في الخطاب الذي يستخدمه. ويا له من تناقض كبير: فالإسلام هو الدين الذي ألح أكثر من غيره وبشكل هائل على التعالي ووحدانية الله وأعطى الأولوية بذلك للعلاقة الكائنة بين الإنسان والمطلق (مطلق الله)، ومع ذلك فإنه لم ينفك ينصاع لانحرافات الخطاب السياسي النضالي وذلك منذ عام (١٩٧٠) بشكل خاص. ولكن يمكننا أن نعود في التأريخ لهذا الانحراف إلى سنوات الثلاثينات من هذا القرن عندما ظهرت إلى السطح حركة الإخوان المسلمين وتصاعد نفوذها. ولكن بما أن «الإخوان» لم يستلموا السلطة فإنهم قد حافظوا على بعض اللهجة الدينية لخطابهم. وهذا ما لم يعد موجوداً لدى الحركات الراديكالية (أو المتطرفة) الحالية التي أخذت تظهر منذ عشرين عاماً[أ].

هل يمكننا أن نحدد لهذا الخطاب السياسي النضالي أسساً أخلاقية وعلاقة ما بالفلسفة السياسية التي يمكنها أن تفرز قيمه وترسّخها؟ بمعنى آخر: هل هناك من مجال فيه لفكر أخلاقي وفكر سياسي قادرين على تأطير أعماله النضالية والشعارات الكبرى للحركات الثورية وتغذيتها وخلع المشروعية عليها؟ وهل يمكننا أن نجد في المجتمعات الإسلامية الحالية مثقفين معزولين أو منظِّمين يحاولون جاهدين تشكيل فكر نقدي وبنّاء لكي يرافق النقاشات المتكررة الخاصة بمسائل ذات أهمية حاسمة: كمشكلة السلطة والمشروعية، ومشكلة حقوق الإنسان وتحرر المرأة، ومشكلة تطبيق الشريعة في صيغتها الموروثة عن القرون الوسطى، ومشكلة الأخلاقية المنظِّمة للحياة الاقتصادية والمصرفية، ومشكلة العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروات الوطنية، ومشكلة

حقوق الطفل وبخاصة الطفل الطبيعي (وهي مشكلة غير معروفة في القانون الإسلامي الكلاسيكي) ومكانة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ومكانة الشخص البشري، وأخلاقية العلاقات الدولية، الخ . . . ؟.

أياً تكن درجة النضج الأخلاقي والسياسي في الإسلام المعاصر أم عدم نضجها، فإنه ينبغي علينا أيضاً إيضاح العلائق الكائنة بين الأخلاقية الممارسة فعلياً في الحياة اليومية، وبين مراقبة الضبط الشديدة والمهيمنة في كل مكان، هذه المراقبة التي تمارسها «الدولة ـ الوطن ـ الحزب» والمتسلِّطة. ومن المعروف أن هذه الدولة كانت قد ظهرت بعد الاستقلال في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وينبغي لتوضيح هذه النقطة بشكل مضيء أن نزاوج بين المنهجية السوسيولوجية التي تدرس الأخلاق المعاشة فعلياً، وبين التحليل السياسي ـ القانوني لجهاز الدولة الذي يحتكر السلطة بين يديه.

لكن هذا ليس كل شيء. فلكي ننجز هذه الأعمال المعقدة والطموحة فإنه ينبغي علينا منذ البداية أن نوضح شروط موضعة المعرفة النظرية ضمن منظور نقدي. ومن المعلوم أن العلم الحديث لا يزال يتخبط في هذه الشروط أو يحاول فهمها ودراستها. ولكي نقيس حجم المهمة المستهدفة هنا ومدى ضخامتها فإنه يكفي أن نحيل القارىء إلى التحليلات النقدية للفيلسوف الألماني يورغين هابرماز: **«الخطاب الفلسفي للحداثة»**[1].

وربما دهش البعض لأنني أعرِّج على الخطاب الفلسفي للحداثة قبل أن أتفحص الفكر الأخلاقي والسياسي في الإسلام المعاصر. فمن المعروف أن علماء الإسلاميات الغربيين (أي المستشرقين) لا يهتمون إطلاقاً بمثل هذه المقدمات التمهيدية التي يعتبرونها عديمة الجدوى عندما يتصدون لدراسة مواقف الإسلام وتعاليمه. والسبب هو أنهم يهتمون فقط بالتجليَّات «المحسوسة» والخطابات الظاهرية للإسلام، هذه الممارسات والخطابات التي ينقلونها كما هي إلى اللغات الأجنبية بشكل سردي أو وصفي على طريقة العلوم الاجتماعية المطبَّقة على المجتمعات غير الأوروبية (أو غير الغربية). وأما الدارسون المسلمون[2] فإنهم لا يهتمون أيضاً ـ إلا مع بعض الاستثناءات القليلة ـ بدراسة الشروط النظرية لصلاحية أو عدم صلاحية كل ممارسة للعقل اليوم، وذلك لأن مثل هذا الاهتمام قد يجرهم إلى الخوض في مسائل وإشكاليات يعتبرونها أوروبية أو غربية بحتة. وهم يرون أن تطبيقها على المثال الإسلامي ـ أو على الإسلام ـ لا يمكن أن يعطي نتائج مقبولة. وذلك لأنها ستؤدي إلى

تشويه وتجاهل الجهاز المفهومي والعقل النظري الخاص بالفكر الإسلامي.

سوف لن أشغل نفسي هنا كثيراً بدحض هذين الموقفين: الموقف الاستشراقي الغربي والموقف الإسلامي. ذلك أن ما سأقوله عن الأخلاق والسياسة في الإسلام سوف يكون كافياً لتبيان الحاجة لإنجاز كل التحليلات بواسطة عقل نقدي يبرهن على صلاحية فرضياته من خلال مساره بالذات: أي من خلال الممارسة العلمية ذاتها[ب].

١ ـ العامل السياسي والسياسات المتبعة

من الضروري أن نبتدىء بحثنا بتفحُّص مكانة العامل السياسي، وذلك نظراً لنوعية السياسات التي اتبعتها الأنظمة بعد الاستقلال. وعندئذٍ سوف نفهم إلى أي مدى نجد الأخلاق واقعة تحت الهيمنة الصارمة للدولة مثلها في ذلك مثل كل شيء في المجتمع.

لقد اعتاد الناس على القول بأن السياسة في الإسلام غير مفصولة عن الدين (أو عن العامل الديني). فهما مرتبطان بنيوياً ومفصلياً منذ الأصل لأن النبي هو الذي كان قد أسس في المدينة أجهزة الدولة المركزية ومبادئها. لقد بلور أسس الدولة المتجاوزة للنزعة القبلية في الوقت الذي نقل، باسم الله، التعاليم الدينية التي تتيح للعامل السياسي أن يتجسد في سلوك البشر وينفتح على مطلق الله.

إن سرد الوقائع بهذا الشكل صحيح من الناحية التاريخية. فمن الثابت أن النبي محمداً قد أسس في المدينة «دولة إسلامية» بين عامي ٦٢٢ ـ ٦٣٢ ثم واصل في الوقت نفسه نقل الوحي القرآني الذي كان قد بدأ في مكة عام (٦١٠ ـ ٦١٢). وبعد موته عام (٦٣٢) تشكلت مؤسسة الخلافة تدريجياً في المدينة أولا (٦٣٢ ـ ٦٦١)، ثم في دمشق ثانياً (٦٦١ ـ ٧٥٠)، ومن ثم في بغداد ثالثاً (٧٥٠ ـ ١٢٥٨). وقد رافقت عملية التشكيل هذه مناقشة نظرية خصبة وغنية عن ماهية الزعيم الشرعي والشروط الكفيلة بتطبيق نموذج المدينة كما ينبغي (أي بالسير على هدى النبي سيراً حسناً). في الواقع أن نموذج المدينة الأكبر ما هو إلا من اختراع المتخيَّل الجماعي لأجيال متتالية من المؤمنين الذين أسقطوا على الزمان والمكان التدشينيين «للدولة الإسلامية» (٦٢٢ ـ ٦٣٢) الخصائص المُنمذَجة والمثالية للسلطة العادلة والمقدسة والشرعية.

وقد روى المؤرخون مرات عديدة قصة ذلك الانشقاق أو الخلاف النظري الحاصل بين الاتجاهات الثلاثة الكبرى: السنية، فالشيعية، فالخارجية. وهي

المناقشة الحامية التي شغلت القرنين الأولين للهجرة (أي السابع والثامن للميلاد). وقد تركزت هذه المناقشة على الخصائص الشخصية التي ينبغي أن يتمتع بها الخليفة ـ الإمام. سوف لن ألح هنا مرة أخرى على نوعية الخلافات المعروفة بين الاتجاهات الثلاثة. فالشيء الأهم هو ما يتجاوزها أو يقبع وراءها: أقصد تلك العملية النفسية ـ الثقافية المشتركة التي أدت في صيرورتها إلى تشكيل **المتخيِّل السياسي الإسلامي**. إن الرؤيا العربية التقليدية الخاصة بالزعيم ـ الحَكَم (أو السيِّد) قد اغتنت تدريجياً بواسطة الأفكار الوافدة عن طريق الأدبيات الإيرانية التي تتحدث عن الملك الساساني، ثم بواسطة الأدبيات الإغريقية التي تتحدث عن الملك ـ الفيلسوف، وأخيراً بواسطة الأدبيات المسيحية البيزنطية التي تنظر إلى الامبراطور كحضور مقدّس. وقد تم تحوير كل ذلك وتعديله لكي يتماشى مع المنظور الإسلامي للهيبة النبوية.

وهذه الصورة الرمزية والمثالية المتشكلة على هذا النحو قد انتشرت في كل الأوساط وهيمنت على وعي المنظِّرين من كل الاتجاهات الإسلامية المذكورة. وقد حظيت بمعالجات متنوعة لدى فقهاء متكلمين من أمثال الماوردي والغزالي، أو لدى فلاسفة من أمثال الفارابي وإخوان الصفاء ومسكويه، أو لدى مؤرخين «وعلماء اجتماع» من أمثال ابن خلدون. وأيّاً تكن درجة الاختلافات كبيرة بين مواقف هؤلاء المنظرين فإنهم ينتمون جميعاً إلى القرون الوسطى بمعنى أن تنظيراتهم عن العامل السياسي داخل التراث الإسلامي محصورة كلياً بالفضاء العقلي القروسطي[ت]. ولم يبق من هذه التنظيرات اليوم في الساحة الإسلامية إلا بعض العناصر المتبعثرة والمؤسطَرَة والمؤدلَجَة.

إن ما قلته سابقاً يشكل معطى نفسياً ـ اجتماعياً ـ ثقافياً من الأهمية بمكان. ولا يمكن بدونه أن نفهم الرؤيا الحالية المنتشرة في البلدان المدعوة إسلامية عن العامل السياسي وآليّة اشتغال مؤسسة الدولة.

ذلك أن كل الخطاب النضالي للحركات المدعوة أصولية أو متزمتة أو إسلاموية يستعيد في الواقع هذا النموذج الأكبر للمدينة باعتباره مرجعية كونية لا يمكن تجاوزها. وهو يستخدمها لنقض مشروعية الأنظمة القائمة لأنه يعتبرها تابعة أكثر من اللزوم للمفاهيم والممارسات الغربية أو الأجنبية. فمن المعروف أن القرآن كان قد ركّز كثيراً على تلك الصورة الرمزانية القوية جداً والخاصة بذلك التناقض الثنائي

المطلق بين صورة النبي المتجسدة نموذجياً ومثالياً في شخص الإمام (بالمعنى الشيعي للكلمة)، وبين صورة الطاغية أو الفرعون الذي يجسد الصورة الأسطورية للشر والظلم والبغي. ويكفي برهاناً على ذلك أن هذه الرمزانية القرآنية(ث) قد مارست دورها بفعالية كبرى وبشكل محسوس عندما عبَّأها الخميني ضد شاه إيران. إن ذلك دليل على مدى كثافة هذا التضاد وقوة حضوره في الوعي الجماعي: أي في المتخيَّل الإسلامي المتشكل من خلال حروب التحرير الوطنية التي اندلعت في أوائل الخمسينات. ويمكن مقارنة هذا التضاد بتضاد آخر، ولكنه معاكس: هو ما حصل في فرنسا عندما قام الثوريون بمحاكمة لويس السادس عشر و تنفيذ حكم الإعدام به من أجل القضاء على تلك الرمزانية الدينية (الكاثوليكية). ومن المعروف أن هذه الرمزانية كانت هي التي تخلع المشروعية على السلطة الملكية ذات الحق الإلّهي منذ قرون وقرون.

أما الوهم القائل بوجود ذروة إسلامية للسلطة فقد تأبد تحت ألقاب من نوع الخلافة أو الإمامة أو السلطنة حتى تم إلغاؤه العنيف والمفاجىء من قبل مصطفى كمال أتاتورك عام ١٩٢٤. إن عمل أتاتورك هذا يعبر عن نزعة علمانوية راديكالية تشبه ما فعله الثوريون في أثناء الثورة الفرنسية. وقد أثار ردود فعل غاضبة ومستنكرة من قبل رجال الدين التقليديين. ولكنه لم يثر حركات اجتماعية كبيرة قادرة على التأثير على الوعي الجماعي(ح). وهنا يكمن الفرق بين عملية أتاتورك وبين ما حصل في فرنسا. ذلك أنه ينبغي أن نعترف بأن الرهان التاريخي للمجابهات الاجتماعية الكبرى التي حصلت ليس فقط من أجل الوصول إلى السلطة، وإنما أيضاً من أجل امتلاك القيم الرمزية التي تخلع المشروعية على السلطة، أقول إن هذا الرهان التاريخي كان معدوماً في الإسلام منذ الانفصال الجغرافي والسياسي الذي حصل بين كلا المذهبين: السني والشيعي. صحيح أن أحداث الثورة الإيرانية قد نشَّطت من جديد هذا الرهان منذ أن كانت قد اندلعت عام ١٩٧٩. ولكن لم تندلع مناقشة فكرية محضة عن السياسة والعامل السياسي في الوسط الإسلامي ولم يحتضنها أو يمهد لها تيار فكري كبير يشبه ذلك التيار الذي حصل في أوروبا القرن الثامن عشر تحت اسم: عصر التنوير. بمعنى آخر فإن الصراع الدائر بين القوى الشعبية التي يغذيها التزايد السكاني الهائل، وبين البورجوازية الطفيلية والمُستَلَبة بواسطة الاستغراب المتبعثر والتجريدي لا يمكنه أن يؤدي إلى نقد جذري للنماذج الفكرية الموروثة عن القرون الوسطى، أو

إلى نقد العلمانوية النضالية المستعارة من الغرب ولكن بدون دعاماتها الاجتماعية والثقافية(خ).

ونلاحظ أن تجارب الحكم وتنظيم الدولة الذي شهدته المجتمعات الإسلامية والعربية منذ الخمسينات متأثرة كلها بتلك القطيعة الثقافية والمؤسساتية التي حصلت مع الماضي الإسلامي. كما وتأثرت كلها بتقليد ممارسات الغرب وايديولوجياته الخاصة سواء أكان هذا الغرب ليبرالياً أم اشتراكياً. وبالتالي فلم يحصل نوع من عمل الذات على الذات، أي ذلك الجهد الذي تقوم به الذات على ذاتها من أجل تغيير ذاتها نحو الأفضل كما حصل في الغرب. فمن المعروف أن هذا الجهد من اشتغال الذات على ذاتها يحصل في كل مجتمع بفضل التوترات الايديولوجية المفيدة والبنَّاءة كتلك التي حصلت في الغرب. ومن المعروف أنها قد حصلت على مرحلتين متتاليتين: فهي أولاً قد حصلت بين البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية من جهة، وبين الكنيسة من جهة أخرى. ثم حصلت بعدئذٍ بين البروليتاريا الصناعية وبين البورجوازية نفسها. كل هذه التوترات والصراعات الخلاقة لم تحصل في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة إلا بشكل محدود ومتقطع وسري منذ أن كانت أنظمة الحزب الواحد، العسكرية والبوليسية، قد فرضت نفسها في معظم هذه الدول. وهكذا نلاحظ أن حق التفحص النقدي الحر، أو التعبير الحر أو النشر الحر للأفكار والمعارف إما أنه محصور بشكل صارم وإما أنه ممنوع بشكل كامل منعاً باتاً! ضمن مثل هذه الظروف نفهم سبب انعدام وجود المثقفين في المجتمع، وسبب ضعف البحث العلمي، وسبب هزال أماكن الإبداع الثقافي والفني ووسائله وإمكانياته. وكل هذه الأشياء تعتبر شروطاً ضرورية لا بد من توافرها لكي يتمكن المجتمع المدني من المساهمة في عملية الانخراط الخصبة والتفاعل المثمر مع الدولة أو النظام الحاكم.

ولكي نقيس حجم المسافة الهائلة التي تفصل في كل مكان بين النظام الحاكم والمجتمع المدني يكفي أن نلقي نظرة على نشرات الأخبار التي يبثها الراديو أو التلفزيون، أو على الصحافة الرسمية التي يسيطر عليها الحزب الحاكم بشكل صارم... إن القراءات السياسية المتخذة من قبل اللجنة المركزية للحزب أو مكتبه السياسي، أو من قبل الملك ومستشاريه المقربين تطبَّق من قبل الوزراء والتكنوقراطيين الإداريين المستخدمين كأجراء منفذين ليس لهم أي كلمة في اتخاذ القرار أو المبادرة. وبالتالي فهم محرومون من أية إمكانية لإقامة التمفصل والعلاقة بين السياسة الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية للبلاد، وبين فلسفة سياسية متماسكة

تكون قادرة على جذب المواطنين لكي ينضموا إليها بطيبة خاطر. أما الفلسفة الوحيدة الموجودة فهي ذلك التعلق الرومانطيقي والحنيني الاسترجاعي الهائج بالنموذج الإسلامي الكوني الذي لا يتغير ولا يتبدل. . .

ليس غريباً والحالة هذه أن تنبثق أمامنا تلك المسألة الضخمة للحداثة. فهي لا تزال تنتظر من يحلّها أو يطرحها أو يجيب عنها. أقصد الحداثة الاجتماعية والثقافية والفكرية. فكل ما يتعلق بها حسبما تجسدت من خلال المسار التاريخي للغرب منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم يشكل **اللامفكَّر فيه** بالنسبة إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر. بل ويشكل في أحيان كثيرة **المستحيل التفكير فيه** في هذه المجتمعات. ونلاحظ أن الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر يحاول التملّص بشكل سهل من هذه المسألة الأساسية عن طريق القول بأنها إنتاج غربي محض ومرتبط بظروف عارضة في الغرب. وبالتالي فهي لا تهم التراث الإسلامي لا فكراً ولا سلوكاً، لا من قريب ولا من بعيد

ينقصني هنا الوقت الكافي للقيام بتحليلات مطولة من أجل البرهنة على أن الحداثة هي بالفعل تجربة تاريخية مرتبطة بالغرب، ولكن لا يمكن لأي فكر محلي أن يتجاهل رهاناتها الفلسفية، اللهم إلا إذا أراد أن يحرم نفسه من أي تواصل إن لم يكن مع الفكر الكوني فعلى الأقل مع الفكر القابل لأن يكون كونياً. كان المفكر الألماني يورغين هابرماز قد درس التيارات الكبرى للفكر المعاصر وميَّز بشكل واضح ودقيق بين الجوانب العرضية أو المحلية أو الايديولوجية أو الأسطورية للحداثة، وبين ما لا يزال مستمراً في فرض نفسه على كل فكر حي بصفته التحدي الذي يمارسه العقل، أبدياً، على ذاته. سوف استشهد هنا بمقطع يتيح لنا أن نتجاوز في آن معاً كلاً من الكونية المزيفة للعقلانوية الوضعية والعلمانوية للغرب[ذ]، ثم نزعة التعالي والتقديس الأسطوري (أو المؤسطِر) للتيار الإسلامي الحالي. يقول هابرماز:

«يمكننا أن نجد في فكرة الميثاق المعقود بين يهوه وشعب إسرائيل جرثومة ديالكتيك الخيانة والقوة الجبارة المنتقمة. تقول هذه الفكرة: «إن التقيد بالميثاق المعقود مع الله هو رمز الإخلاص. أما الإخلال بهذا الميثاق فهو رمز الخيانة. إن الإخلاص لله يعني أن تبقى مخلصاً عبر ذاتك وعبر الآخرين وفي كل مجالات الوجود للكائن المُحيي والمميت نفسه. وأما جحوده في أي مجال كان فيعني كسر الميثاق المعقود مع الله وخيانة مرتكزه الخاص بالذات (. . .). ولهذا السبب بالذات فإن

خيانة الآخرين تعني خيانة الذات نفسها. وبالتالي فإن الاحتجاج على الخيانة لا يعني الاحتجاج من أجلك فقط وإنما من أجل الآخرين كلهم (. . .). وفكرة أن كل كائن هو عبارة عن حليف محتمل في النضال ضد الخيانة (بما فيها الخيانة ضدي وضد نفسها) هي الموازن الوحيد ضد الاستسلام الرواقي المتمثل بكلام بارمينيديس عندما كان يفصل بين العارفين والجمهور الجاهل. ومفهوم «التنوير» المألوف جداً بالنسبة إلينا غير ممكن ولا معقول بدون الميثاق المعقود ضد الخيانة. أقصد الميثاق القابل احتمالاً لأن يكون كونياً»[٣].

إن هذا المقطع مهم بالنسبة إلى موضوعنا لأنه يخلع مكانة فلسفية حديثة على فكرة مركزية وأساسية مشتركة لدى مختلف أنواع الوحي كما فهم من خلال كل التاريخ العقائدي «لأهل الكتاب» بحسب التعبير القرآني. ففكرة تشكيل الأمة على أساس التحالف مع الله، أي الله الحي الذي يتدخل في تاريخ البشر ويظهر فيه من حين إلى حين، أقول إن هذه الفكرة قد استعيدت في القرآن بكل قوة تحت اسم **الميثاق** (أي العقد أو الاتفاق). لكن نقل (أو انتقال) الأفكار الأساسية المشكِّلة للوعي الديني من ساحة الدين إلى الدائرة الفلسفية ليس شيئاً محصوراً بحداثتنا الراهنة. فسابقاً كان ابن رشد بالنسبة إلى الإسلام وابن ميمون بالنسبة إلى اليهودية والقديس توما الاكويني بالنسبة إلى الكاثوليكية قد حققوا هذه العملية على أوسع صعيد. أما الشيء الجديد الآن في هذه المسألة فيكمن في نوعية العقل الذي ينهض بهذا العمل أو مكانته: ففي العصور الوسطى كان العقل المستنير بواسطة القوة العاقلة العليا لا يشك أبداً بمصادره أو أسسه الانطولوجية من أجل ضمانة صلاحية أحكامه وتركيباته ومقولاته. أما العقل الحديث فيزعم أنه يستمدّ من ذاته نفسها ضمانات هذه الصلاحية في الوقت الذي يعترف فيه بعَرَضية مجرياته ومبادئه. ولهذا السبب فإنه يُخضِع العقل اللاهوتي وكل أشكال العقل العلمي لامتحانات الصلاحية المتجددة باستمرار[٤].

يضاف إلى ذلك أن هذا المقطع يمتلك ميزة أخرى هي التالية: إنه يبين لنا كيف أن كلاً من العامل الأخلاقي والعامل السياسي والعامل المعرفي تبقى مترابطة بشكل لا ينفصم. كما وتظل خاضعة للتفحص النقدي الذي يقوم به العقل. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من خلال هذا المنظور وجدنا أن مسألة الخلط بين الروحي والزمني أو الديني والسياسي (هذه المسألة التي يبرزونها باستمرار وعناد على أساس أنها خاصية محصورة بالإسلام)، أقول وجدنا أنها تتخذ كل بعدها الفلسفي الانتربولوجي الحقيقي. بمعنى أنها تصبح عندئذٍ موضوعاً مركزياً وأساسياً يدخل في تشكيل حداثتنا

الفكرية والثقافية. ويؤسفنا في هذا المجال أن الغرب لم يتوصل بعد إلى دمج هذه المراجعات الحاسمة للعقلانية في ممارسته السياسية. أقصد تلك المراجعات التي تحصل في الساحة الفكرية وداخل الفعالية الفنية والثقافية(ن). ولكننا نلاحظ أن الدول الدائرة في فلك النموذج الغربي ـ أي مجمل العالم الثالث ـ تقلد سلبيات هذا النموذج واستراتيجياته ووصفاته الجاهزة أكثر مما تقلد أسسه الفلسفية العميقة التي ترتكز عليها سلطاته التشريعية والقضائية بشكل خاص (نضرب مثلاً على هذه الأسس الفلسفية مكانة الشخص البشري في دولة القانون مثلاً، أي الدولة التي تحترم القانون)(س).

بقيت ملاحظة أخرى أو أخيرة فيما يخص الموضوع الذي نحن بصدده: إن الحداثة، تعريفاً، هي عبارة عن استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية. ومن المعلوم أن هذه المعايير تتزايد صرامتها ودقتها ومرونتها أكثر فأكثر من أجل فهم الواقع بشكل أكثر مطابقة وصحة ودقة. وبالتالي فلا يمكن أن نأخذ جزءاً من الحداثة أو نثرة متفرقة ونترك الباقي. لا يمكننا أن نقتطع منها موقفاً خاصاً أو نختار موضوعاً واحداً أو نعطي الأولوية لبعض التساؤلات التي دشنتها الحداثة ونترك الباقي. لتوضيح ذلك سوف أضرب المثال التالي: لا يجد الفكر الإسلامي المدعوم من قبل القرآن أي حرج في اعتماد تأويل الميثاق كما اقتُرِح في المقطع السابق: أي ضمن منظور الإجماع الفلسفي الذي يصبح لاحقاً القاعدة التي ترتكز عليها الأخلاق والسياسة. ولكن عندما يريد العقل الفلسفي الذي اقترح هذا التأويل أن يطبق مبادئه في النقد الابستمولوجي على التفسير القرآني أو على المنشأ الايديولوجي للقانون الديني (أي الشريعة) أو على أسطرة «القيم» الدينية وأدلجتها، فإن الدوغمائية الإسلامية سرعان ما تنتفض وتتذمر وتتسلّح باستراتيجية الرفض وتمنع أي انفتاح على الفكر الذي دشّنته الحداثة(ش). بالطبع فإن المسيحية الأوروبية أو الغربية كانت قد استخدمت الأسلحة نفسها لمحاربة العقل الفلسفي والعلمي على مدار الأزمة الحداثية التي حصلت في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومع ذلك فنحن نرى هنا، من خلال هذا المقطع، كيف أن الفكر الفلسفي يهرع لإنقاذ الفكر المسيحي ومساعدته على الانخراط على درب الحداثة(ص). أما فيما يخص الناحية الإسلامية فإننا نلاحظ أن رعاية العقل الفلسفي والعلمي للدين قد توقفت منذ عهد ابن رشد وابن خلدون والشاطبي (أي منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر).

إذا كانت هذه هي حدود الفكر السياسي والإكراهات المفروضة من قبل سياسات الأنظمة، فما هي المكانة والوظائف التي يحددها الإسلام المعاصر للتفكير الأخلاقي والأخلاقيات المحسوسة التي توجه مختلف أنواع السلوك والتصرفات؟

٢ ـ علم الأخلاق والأخلاقية

سوف نتبع الطريقة السابقة نفسها في التحليل ونميز بين المنظور النظري لعلم الأخلاق، هذا العلم الذي يتأمل في أسس الفعل الأخلاقي، وبين الأخلاقيات العملية المحسوسة التي تتحكم بأنواع السلوك الفردية والجماعية.

وهنا، في مجال الأخلاق، نصطدم بالتناقض نفسه الذي لاحظناه بخصوص السياسة أو العامل السياسي. من المعروف أن المرحلة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام تتطابق زمنياً مع فترة العصور الوسطى الأولى في الغرب. وبقدر ما كانت هذه الفترة مليئة بالتساؤلات والدراسات والمؤلفات الهامة، بقدر ما تبدو لنا الفترة الحالية خالية من أي اهتمام بالمسائل الأخلاقية. وربما بدا كلامنا هذا تناقضياً أو غير مفهوم في وقت يتحدث فيه الجميع عن «عودة العامل الديني»، أو «انبعاث الإسلام» أو «يقظة الإسلام». ولكن من السهل علينا أن نفسر سبب هذه الظاهرة: فالواقع أن البحث اللاهوتي والتفكير الأخلاقي قد اختفيا عملياً من الساحة الفكرية الإسلامية منذ أن كان التعليم السكولاستيكي وروح الأرثوذكسية قد انتصرا وحلّا محلّ المناظرات الخصبة التي دارت في الفترة الكلاسيكية (أي في الفترة الواقعة بين القرن الأول والخامس للهجرة/ السابع والحادي عشر للميلاد). ولحسن الحظ فإننا نمتلك، فيما يخص الأخلاق، مَعْلَماً زمنياً واضحاً يتمثل بشخصية مسكويه. فهذا الفيلسوف والمؤرخ الذي عاش في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كان قد ألف كتاباً بعنوان **«تهذيب الأخلاق»**. وهكذا رفع الأخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل من علوم الفلسفة. وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصاً فكرياً موازياً لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان الكلاسيكية عندما كتب **«رسالة في الأخلاق إلى نيكاماخوس»**. والواقع أن كتاب **«التهذيب»** يستعيد جوهر نظرية أرسطو كما بيَّنت ذلك في مكان آخر(٤).

وقد استُعِيدت المواضيع الكبرى لكتاب **«التهذيب»** من قبل الغزالي في **«ميزان العمل»** وخُلِعت عليها الصبغة الإسلامية (أي تمت أسْلَمتها). وأما ناصر الدين الطوسي (المتوفى عام (٦٧٢ هـ/١٢٧٣ م) فقد ترجم الكتاب إلى اللغة الفارسية.

ولا نرى حتى يومنا هذا أي محاولة في اللغة العربية تعادل محاولة مسكويه. بل حتى تدريس كتاب «**تهذيب الأخلاق**» توقف في المجال العربي ـ الإسلامي منذ أيام محمد عبده وحتى يومنا هذا. فمن المعروف أن الإمام المصلح كان يدرّسه ويعلّق عليه في رحاب الأزهر في بداية هـذا القرن. صحيـح أن تعليم الأخلاق على هيئـة جدول لتصنيف القيم من فضائل/ ورذائل، أي على هيئة ذلك التقسيم التقليدي بين الخير والشر ضمن منظور «ديني»، لا يزال مستمراً في المدارس، ولكن لم يعد هناك أي تساؤل فلسفي أو لاهوتي عن الأسس النظرية للقيم الممارسة عملياً (أي في الحياة الجارية من يوم ليوم). كان التفكير النظري حول الأخلاق في الحقبة الكلاسيكية قد دعم وأُكمل من قبل إدانة التصرفات الأخلاقية والسياسية المضادة لتلك التي يأمر بها العقل الديني أو الفلسفي. وقد تمت هذه الإدانة على طريقة أدبية ظريفة ومن خلال الرسائل أو القصائد الشعرية أو الأدبيات التاريخية والجغرافية. ومسكويه نفسه كان قد ألف كتاباً مشهوراً في علم التاريخ يدعى «**تجارب الأمم**». وقد ألقى فيه على مجتمع زمانه نظرة الفيلسوف المؤمن كلياً بنظرية الممارسة الأخلاقية والسياسية.

إليكم على سبيل المثال كيف يقرِّع العالم الجغرافي ابن حوقل أمراء عصره. وكان قد عاش في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: أيضاً: «وكان لها ضياع وقرى ونواح خصبة حسنة فاستولى عليها العدو وملكها وقد كانت اختلت قبيل افتتاحها في أيدي المسلمين. وهيَ الآن أشدّ اختلالاً ورزوحاً. وفتحها الروم في أول سنة تسع وخمسين فما اضطرب فيها من قطع شعرة للروم ولا توصل في نصرتها برأي صحيح ولا مثلوم. وبجوارها من السلاطين والبوادي والقروم والملوك من قد أشغله يومه عن غده وحرامه وحطامه عما أوجب الله تعالى والسياسة والرئاسة عليه. فهو يلاحظ ما في أيدي تجار بلده ويشتمل عليه ملك رعيته ليوقع الحيلة على أخذه والشبكة على صيده والفخ على ما نصب له ثم لا يُمتَع فيُسلَب عما قريب ما احتقب من الحطام وجمع من الآثام»(٥).

بعد أن نقرأ هذا النص نصاب بالدهشة بسبب تشابه الوضع بين الأمس واليوم ونقول: ما أشبه الليلة بالبارحة. فهذه الموضوعات التي كتبها ابن حوقل قبل ألف سنة يمكننا أن نسمعها الآن على شفاه كل المسلمين المعاصرين في أحاديثهم اليومية، أو في نكاتهم الاستهزائية أو في أمثالهم وقصصهم الشعبية المزدهرة في مصر والجزائر بشكل خاص. قلت هناك تشابه بين الأمس واليوم مع فارق واحد: هو أن ابن حوقل كان عالماً جغرافياً مثقفاً جداً، وكان يستطيع أن يعبر عن آرائه النقدية الاجتماعية

بصفته مثقفاً معترفاً به. أما اليوم فإن المثقفين العرب أو المسلمين يضطرون إما للصمت في أحسن الأحوال وإما للانخراط بشكل صريح إلى جانب الأنظمة التي تتحكم بالسلطة في معظم الأحيان.

هناك مقطع آخر لابن حوقل يتحدث فيه عن البيزنطيين. وما إن نقرؤه جيداً حتى تذكّرنا لهجته (كما لو غصباً عنا) بمشاعر المسلمين اليوم تجاه إسرائيل والامبريالية الغربية. لنستمع إلى هذا «المثقف» الذكي والمرن من أجل أن نقيس مدى ديمومة وعمق الضعف الأخلاقي والفكري في الإسلام:

«وقف عليه الروم غير وقت فاستحسنوه ولم يتعرضوه ثم هادنهم أهله خوفاً مما علق ببلاد المسلمين من الخذلان وهلاك السلطان وقلة الإيمان. وإن بقيت الحالة على ما نحن به فالأمر صعب والمخوف المتوقع أعظم وأجل. وكأنّ الناس وقتنا هذا في شغل بأحزانهم عن ذكر سلطانهم وهلاك أديانهم وخراب أوطانهم وفساد شأنهم. إن الإسلام وأسفاه في الحالة التي وصلت إليها النفوس والقلوب يفسح المجال واسعاً للجدالات المملة والفوضى والتمرد والانقسامات الداخلية التي لا تنتهي. وبالتالي فقد خلا الجو للروم لكي يستولوا على ما كان مغلقاً في وجوههم»(٦). مما يلفت انتباهنا في هذا النص هو استخدام كلمة «إسلام» ليس بمعنى الدين وإنما للدلالة على الطائفة الاجتماعية والتاريخية: أي ما ندعوه اليوم بالمجتمع السوري، أو المغربي، أو التركي، الخ... ولكن في الوقت نفسه نلاحظ أن هذه الجماعة مقدَّمة ضمنياً على أساس أنها حاملة لرسالة إلٓهية ولقيم أخلاقية. وكان من المتوقع أن ترفعها هذه الرسالة وتلك القيم إلى موقع يتعالى على كل ضعف أو تخاذل يدينه هذا المثقف انطلاقاً من مواقع النموذج السياسي والأخلاقي المثالي الذي يهيمن عليه لأنه كان قد تربَّى في أحضان ذلك النظام الثقافي المدعو **بالأدب** (بالمعنى الكلاسيكي الواسع للكلمة: أي بمعنى الإنسية الذي شرحته ووضحته في كتابي عن **«الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري»**، الطبعة الثانية، منشورات فران، ١٩٨٢).

كيف يمكن أن نفكر اليوم (بالمعنى القوي لكلمة تفكير وإعادة النظر) بتلك القطيعة الكلية للتراث الإسلامي والعربي مع التراث الإنسيّ أو الإنساني الذي كان قد شهده في العصر الكلاسيكي؟ من المعلوم أن هذا التراث الإنسيّ هو الذي كان قد أتاح للمثقف آنذاك أن يلعب دوره النقدي في المجتمع. كيف يمكن أن نفسر سبب استمرارية موقف الضعف والتخاذل والفوضى الاجتماعية ـ الثقافية في هذه

المجتمعات، بالإضافة إلى ديمومة الاستبداد السياسي المطلق الذي يبدو أن له جذوراً مفصلية أو بنيوية في تاريخنا؟

إن هذا السؤال ضخم جداً في الواقع. وإذا ما حُلَّ بشكل جدي، أي بشكل علمي وفكري، فإنه سوف يقلب كل الرؤيا التي يشكلها المسلمون عن ميراثهم الثقافي (أو عن التراث كما يقولون بكل افتخار اليوم). كما وسيقلب كل أنواع السلوك الأخلاقية والسياسية التي هيمنت على المجتمعات العربية والإسلامية منذ الخمسينات بشكل خاص (أي منذ بداية حروب التحرير الوطنية).

ولكن لكيلا نسجن المسلمين في نوع من سوء الطالع والنحس الذي يضغط على تاريخهم، ولكيلا نقدم صورة قاتمة وسوداء ميؤوساً منها عن مصيرهم، دعونا نتبنّى خط المنهجية المقارنة. نحن نعلم أن هيغل كان يتحدث عن الكلّيانية الأخلاقية المرتبطة بالاستذكار الحنيني والاسترجاعي للمدينة الإغريقية وللجماعات المسيحية الأولى. ونحن نجد معادلاً لهذه الفكرة في تعلُّق المسلمين بمثال أخلاقي أعلى لا يمكن تجاوزه، هذا المثال الذي كان قد تجسد في شخص النبي وأصحابه (أو صحابته). من المعلوم أن الأحاديث النبوية ما انفكت تتزايد وتنتشر طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وهي تعبر عن مجمل القيم الأخلاقية ـ الدينية المعظَّمة والمبجَّلة من قبل مختلف الفئات الاجتماعية في أوضاعها الحياتية المتنوعة. كما أنها مُسقَطة على النماذج المثالية المقدسة للسلف الصالح(ض). فكلهم معتبرون بمثابة النماذج الأخلاقية الكاملة. إن الطابع العملياتي لهذه الأخلاق يعفي أصحابها من أي بحث عن المشروعية النظرية لها. فالنواميس والمعايير تفرض نفسها هنا على وعي المسلم بكل قوة، وخصوصاً أن رداء التقديس كان قد خُلِعَ عليها من قبل الهيبة الشخصية للنبي.

لا ريب في أن صورة الكليَّانية الأخلاقية التي خُلِعت عليها الصلاحية المطلقة بواسطة التعاليم الإلٰهية (من قرآن وحديث) لا تزال تهيمن حتى الآن على الخطابات الإسلامية المعاصرة. بل ولقد ازدادت هيمنتها بسبب الانتشار الشعبي الواسع لها عن طريق وسائل الإعلام الحديثة. وهذا ما لم تعرفه في الماضي. ولكن إذا ما نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي وجدنا أن هذه الرؤيا الأخلاقية ـ الايديولوجية تغذي المتخيَّل الاجتماعي أكثر مما تغذي العقل الأخلاقي الحريص على التمييز بين القيم ونقد القيم. وهكذا نصل هنا إلى النقطة نفسها التي كنا قد

وصلنا إليها بخصوص السياسة والعامل السياسي. بمعنى أن الشقة تزداد اتساعاً أكثر فأكثر بين التصور **الخيالي**، ولكن الهوسي، للنموذج النبوي/ وبين الممارسات السلوكية المحسوسة للأفراد في المجتمع. أقصد الأفراد الخاضعين لشبكة الإكراهات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، القاسية أكثر فأكثر. ونلاحظ أن الحداثة المادية تلعب هنا دوراً تدميرياً بالفعل. فهي تفرض على الناس الفقراء في العالم الثالث كل معايير مجتمع الاستهلاك وحاجياته المكلفة جداً. كما وتفرض عليهم معاييرها لكي يندمجوا في نمط من العيش مرغوب فيه من قبل الجميع. ولكن الاندماج فيه يتطلّب منهم تعبئة كل طاقاتهم واتباع استراتيجيات سلوكية مضادة للأخلاق التقليدية المرتبطة باقتصاد الكفاف (أو الحد الأدنى من المعاش)[ط]. وهكذا تحصل متغيرات طارئة وتؤثر على الروابط الاجتماعية وعلى مراتبية القيم وأولوياتها وعلى التصنيفات «الأخلاقية» بمنأى عن تدخل الفاعلين الاجتماعيين. وذلك لأنه لا توجد إطلاقاً أي تحليلات اجتماعية أو نفسية أو فلسفية تفسر لنا سر هذه المجريات العمومية الشاملة.

لتوضيح كل ما أقوله سوف أضرب المثال التالي: لو أتيح لباحث ما أن يقوم بدراسة ميدانية عن وضع المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة من وجهة نظر واحدة: هي إفساد الناس عن طريق المال لاكتشف شيئاً عجباً. عندئذٍ سوف يكتشف الهوة السحيقة الكائنة بين الممارسة على أرض الواقع وبين ذلك الخطاب المثالي السائد الذي يتغنى بالقيم المثالية الإسلامية ويمتلىء بالحنين إليها. فالواقع شيء والكلام شيء آخر. ففي هذه البلاد نجد أنه حتى عملية الحصول على جواز سفر من أجل الحج إلى مكة تتعرض إلى المقايضات والتجارة غير المشروعة! والسبب واضح. فنظراً لسوء الإدارة وبطئها وبسبب ابتعاد الدولة إلى أقصى حد عن هموم المواطن، فإن الناس يلجأون بالضرورة إلى نظام مواز من تبادل الخدمات والمصالح إما عن طريق المال وإما عن طريق الواسطة. فالحصول على تأشيرة خروج، أو على سكن، أو على بطاقة طائرة، أو على رخصة لفتح محل تجاري، أو على التسجيل في مدرسة أو جامعة، أو على مواد البناء، أو على شراء سيارة أو آلة نادرة، الخ... كل ذلك يتعرض لمقايضات وعمولات مالية مربحة! بمعنى أن كل حاجيات الحياة المهنية والحياة اليومية معنية بهذا الأمر.

وهكذا نجد أنفسنا بعيدين عن قانون العِرْض والشرف، وعن الرأسمال الرمزي الذي يضفي دلالة مقدسة، دينية، لا منفعية على كل المبادلات التجارية أو المادية

الجارية بين الناس على كافة مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ولهذا السبب نجد أن الهجمة العنيفة والفجة للحداثة المادية (من تصنيع، وإصلاحات زراعية، وعمران مدني، واقتلاع الريفيين من جذورهم، والحاجيات الجديدة للاستهلاك، والرحلات، ووسائل الاتصالات الحديثة...) كل ذلك يفكِّك التضامنات التقليدية ويجعل استراتيجيات الغنى السريع الفاحش وارتقاء سلم المراتب الاجتماعية والاقتصادية واقتناص السلطة تحلّ محلّ قيم الإخلاص والولاء والمساعدة المتبادلة والعصبية غير المشروطة والمثابرة والكرم وحب الضيافة والوفاء بالعهد واحترام الكرامة الإنسانية وأرزاق الآخرين، الخ... ومن المعلوم أن هذه القيم هي التي كانت تشكل الإسمنت المسلح أو مجمل التصورات الأخلاقية والروحية الخاصة بالمجتمعات التي انتشر فيها الإسلام. وهذه القيم ذاتها هي التي قدمت فائض القيمة الروحي عن طريق توجيه كل التصرفات الأخلاقية للبشر نحو مطلق الله. وينطبق هذا الكلام على الجزيرة العربية نفسها حيث كان الإسلام قد ولد. ويمكننا أن نتحقق من صحته فيما يخص البلدان التي تمت أَسْلَمَتُها لاحقاً من أندونيسيا إلى المغرب الأقصى، ومن تركيا إلى السنغال.

إن مجمل التصورات الأخلاقية والروحية التي تشكل الإسمنت المسلح للمجتمعات التقليدية أياً تكن درجة قدمها أو تجذُّرها في الوعي الفردي، لم تعد تتجلّى إلا على هيئة الطاقة النضالية للحركات المدعوة إسلامية. ولهذا السبب فمن الصعب أن نحلل بدقة المضامين الغامضة جداً لخطاب هذه الحركات وتصرفاتها. فإذا كانت الغائية السياسية هي السمة الواضحة والغالبة عليها، فإن البواعث ذات النغمة الأخلاقية والدينية ليست منعدمة تماماً. فهناك بالتأكيد استثمار لطاقة روحية ذات منشأ أخلاقي ـ ديني في الإنجازات «الثورية» لهذه الحركات.

كل ذلك يطرح مشكلة الحكم الأخلاقي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. بمعنى: هل يمكننا أن نحدد مكانة أخلاقية ودينية (طبقاً للمعايير الإسلامية) لتلك الأعمال الموصوفة «بالثورية» من قبل أصحابها ومدبِّريها، ولكن الموصوفة «بالإرهابية» من قبل ضحاياها؟ من المؤكد أن هذا السؤال كان سيطرح بالألفاظ نفسها وداخل المنظور نفسه من قبل الفقهاء والمتكلمين المسلمين الذين عاشوا في مرحلة الاجتهاد. ولكنني لا ألمح أي اهتمام به اليوم من قبل أي شخص أو مفكر مسلم.

هل يعني ذلك أن معيار الفعالية أو الممارسة البراغماتية قد حلّاً نهائياً (كما

حصل في الغرب) محلّ ما كان يدعوه الغزالي «بميزان العمل»؟ أصبح من المؤكد حالياً أن التقييم «العلمي» للأوضاع المحايثة للعمل أو شروط توليده وإنتاجه أصبحت تتغلب في كل مكان على التقييم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي. وهذه هي إحدى العلائم المميزة لثقافتنا وحضارتنا المدعوتين حديثتين. وهذه هي إحدى النقاط العمياء من نقاط الحداثة الفكرية الراهنة. وأما في المجتمعات الإسلامية فإن الهوة تبدو أكثر عمقاً واتساعاً. أقصد بذلك تلك الهوة الملحوظة بين كثرة أعمال العنف وتوسعها في هذه المجتمعات وبين ضعف الإمكانية المتروكة للمثقف أو للمفكر أو للفنان لكي ينتج من الآثار ما يوازن أو يحد من أثر تلك الفوضى المعنوية الهائلة وهزيمة الفكر التي لا تقل هولاً. من المعروف أن الديمقراطيات الغربية تخصص فضاءات أو مساحات عديدة للحرية حيث يمكن (على الأقل) للفكر النقدي والإبداع الفني أن يخلقا المرتكزات من أجل انطلاقات جديدة للتفكير والمعرفة والقوانين الأخلاقية والسياسية والعلمية. يضاف إلى ذلك أن البحث العلمي والتكنولوجي يعدل باستمرار من الشروط المادية والأخلاقية لشروط إنتاج المجتمعات. وهذه الفعاليات أو النشاطات المتزامنة ذات قدرة كبيرة على دمج الناس وتأطيرهم وتوجيههم. ولا نجد ما يقابل ذلك في المجتمعات الإسلامية أو العربية المعاصرة. ذلك أنه يمكن لهذه المجتمعات أن تستورد أحدث أنواع التكنولوجيا وتشتري أحدث أنواع الأسلحة وتقيم المخابر الأكثر تجهيزاً واكتمالاً... ولكن مع ذلك تبقى الأنظمة السياسية تمارس الرقابة الايديولوجية الأكثر صرامة إلى درجة أن هذه الحداثة العلمية والتكنولوجية المستوردة لم تعد تنفع شيئاً. بمعنى أنه لم يعد لها أي أثر على عقليات الناس، بل ولا حتى على الفكر المتعمق. وهكذا تتحول قوى الدمج الاجتماعي والتقدم هنا إلى عامل من عوامل التفكك الاجتماعي والبلبلة المعنوية (أو الفكرية).

ربما وجد القارىء أن الصورة التي قدمناها له هنا عن الأخلاق والسياسة في الإسلام المعاصر متشائمة جداً أو مظلمة بشكل مبالغ فيه أو زائد عن الحد. والواقع أنني قد حاولت أن أقدم تشخيصاً للوضع أكثر مما حاولت أن أقدم صورة شمولية عن كل تجليات الأخلاق والسياسة في المجتمعات الإسلامية وأشكالهما. وكنت قد قلت سابقاً أكثر من مرة بأن المنهجية الاستشراقية تمتنع عن تقديم أي تشخيص لأن المستشرق يرفض أن يتدخل في مسائل لا تعنيه في شيء لأنه ينتمي إلى مجتمعات أخرى هي المجتمعات الأوروبية أو الغربية بشكل عام.

وأما المثقف المسلم الذي يعاني مع شعبه من أمراض المجتمع فهو مضطر،

على العكس، إلى التركيز على التشخيص البارد والدقيق بدون هوادة. ينبغي ألا يقدم أي تنازل للتيارات التبجيلية التي تغرق في الاسترجاع الحنيني والماضوي للأصول الضائعة، أصول الإسلام الأولى التي يُعتَقد بأنها قد لُوِّثت ودُمِّرت من قبل الغرب الملحد والمعادي للتقاليد!

هذا يعني أنه ينبغي على المثقف العربي أو المسلم اليوم أن يحارب على جبهتين اثنتين: جبهة الاستشراق الذي يمارس العلوم الاجتماعية بطريقة وصفية، حيادية، باردة، وجبهة الأسلوب التبجيلي للمسلمين (سواء أكان هجومياً أم دفاعيا)[ظ]. فهم باستخدامهم لأسلوب التبجيل الدوغمائي والاعتزاز بالآباء والأجداد يعوضون أو يعتقدون أنهم يعوضون عن مآسي الوضع الراهن ويقاومون تلك الحملات التي تستهدف النيل من «أصالة» الشخصية الإسلامية «وهويتها».

لكن فيما وراء هاتين العقبتين اللتين تقفان دائماً في وجه المفكر النقدي، فإنه ينبغي على المثقف المسلم أن يساهم في تقديم أقوى أنواع التشخيص وأكثرها جذرية من خلال المثال الإسلامي (وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق والسياسة). ينبغي عليه أن يطرح السؤال التالي:

ما هي النقاط العمياء والتنازلات والتناقضات والإكراهات الاستلابية ونقاط الضعف المتكررة للحداثة؟ إن عملية النقد والاحتجاج الشمولية هذه ينبغي أن تصل إلى كل أنواع الفعاليات التي يقوم بها العقل وكل تركيباته والأماكن التي يتدخل فيها. من المعلوم أن فكر عصر التنوير قد مارس دوره منذ هيغل وحتى نيتشه بصفته القطب المضاد للأسطورة: أي بصفته جهداً صبوراً متواصلاً يهدف إلى تحرير الإنسان من الإكراهات الاستلابية للعقائد الدوغمائية الدينية. ولكننا نلاحظ أن العقل الذي يقوم بهذا النقد «التحريري» يعود لكي يسقط من جديد في أحضان التمجيد الحنيني والاسترجاعي لأصول الحضارة (وبخاصة إلى المدينة الإغريقية والجماعات المسيحية الأولى التي يقابلها عندنا جماعة «السلف الصالح»).

ويمكننا أن نتجاوز فكر عصر التنوير[ع] عن طريق إعادة الاعتبار للأسطورة ودمجها ضمن الفعالية المعرفية للعقل. وعندما أقول الأسطورة فإنني أقصد كل الرأسمال الرمزي المتراكم والمنقول والمحافظ عليه من قبل الأديان. واعتقد شخصياً بأن دراسة التاريخ المقارن للأديان ضمن هذا المنظور تقدم لنا أرضية خصبة جداً من أجل بلورة عقلانيات جديدة. من البدهي أن العقائد الدينية لا يمكن فصلها عن

الإبداع الرمزي والفني. وبالتالي فإن ما ندعو إليه ليس تشكيل تيولوجيات ذهنية أو تجريدية جديدة، وإنما هو توسيع آفاق المعنى إلى ما لا نهاية. أقصد آفاق المعنى المعرَّضة لتفحص العقل. وهكذا بدلاً من أن نستنزف جهودنا في محاولة استعادة القيم العابرة المرتبطة بأشكال منتهية من الثقافة، أو بأنظمة حضارية منقرضة، فإننا نقدم للناس رجالاً ونساء إمكانيات جديدة لتحرير الوجود وتمجيده والسيطرة عليه.

ملاحظة خاصة: انتهيت للتو من تصحيح مخطوطة هذا النص بتاريخ ٢٢ كانون الثاني/ يناير من عام ١٩٩١: أي في الوقت الذي تجرح فيه حرب الخليج ضمائر عديدة في العالم وتثير الاستنكار والهيجان في كل مكان. في الواقع أن هذا النص كان قد كتب في شهر تموز/ يوليو من عام ١٩٩٠ قبل اندلاع أزمة الخليج. ولكنني مع ذلك فإنني لا أزال مصراً على كل تحليلاتي النقدية الواردة فيه. ولا أزال مصراً على رفض كل الخطابات النضالية الايديولوجية من أي جهة جاءت. كل ما أشعر به بعد هذه الأحداث هو أن أخلع بعداً أكثر راديكالية مما فعلت حتى الآن على نقد هذا العقل «الغربي» الواثق من نفسه إلى حد الغرور. كنت أود أن أنتقد بشكل أكثر جذرية دعواه في الانتصار للحق، في الوقت الذي نجد فيه أن هيمنته المادية والتكنولوجية على العالم قد رمت في سلة المهملات كل اعتبار للعامل الأخلاقي. وللأسف فإنني، لا أسمع الكثير من مثقفي «الغرب» يدينون كما ينبغي استقالة هذا العقل منذ عام ١٩٤٥. وهي استقالة أكثر مأسوية مما لن نعدم أن نلاحظ بعد حرب الخليج. إنني أخشى في الواقع من العودة بسرعة إلى الوضع السابق «للنظام الدولي»: أي سيطرة القوي على الضعيف واستنزاف الشعوب الفقيرة.

هوامش المؤلف

(١) انظر كتاب الفيلسوف الألماني هابرماز الذي صدرت ترجمته الفرنسية عن دار غاليمار عام ١٩٨٨ **الخطاب الفلسفي للحداثة**.

Jürgen Habermas: Le Discours Philosophique de la Modernité, Gallimard, 1988.

(٢) أقصد بالدارسين المسلمين كل **العلماء** (أي رجال الدين) بالطبع. ولكنني أقصد أيضاً عدداً كبيراً من الباحثين والكتّاب العرب الذين يتباهون بتجنب «العلم الغربي» أو باتخاذ مسافة بينهم وبينه.

(٣) انظر كتاب هابرماز المذكور سابقاً. الصفحة ٣٨٤. وهابرماز نفسه يستشهد بمقطع للمفكر ك. هينريتش لكي يبين كيف أن الموضوع الديني للميثاق قد حظي بمكانة فلسفية ضمن إطار الحداثة.

(٤) انظر تحقيق محمد أركون لكتاب «**تهذيب الأخلاق**» لمسكويه، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٨.

(٥) هذا المقطع مأخوذ من ابن حوقل وقد استشهد به أندريه ميكيل في كتابه: **الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي**، الجزء الرابع، باريس، ١٩٨٨، ص ٣٢ - ٣٣.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٣.

هوامش المترجم وشروحاته

(أ) بمعنى أن الهمّ الديني قد أصبح في المؤخرة والهمّ السياسي في المقدمة. فخطاب هذه الحركات على الرغم من أهميته في التأكيد على الهوية التاريخية للعرب والمسلمين، إلا أنه يظل ذرائعياً إلى حد كبير. فالهمّ السلطوي يتغلب فيه على كل شيء.

(ب) المقصود بالعقل النقدي ذلك العقل الذي يقبل بالعودة الابستمولوجية على ذاته في كل مرة يقطع فيها مساراً معيناً. إنه عقل قلق لا يطمئن إلى قناعات جاهزة أو حقائق نهائية. فالحقائق تبنى من خلال البحث والتجريب وتكون تتويجاً للمسار لا بداية مسبقة له. إنها حقائق مؤقتة قابلة للتعديل والتصحيح باستمرار. وهذا هو آخر موقف ابستمولوجي معاصر.

(ت) الفضاء العقلي القروسطي غير الفضاء العقلي الحديث. بمعنى أن المناخ العقلي لأناس القرون الوسطى كان خاضعاً لرؤيا معينة عن الوجود والإنسان والمجتمع والدولة مختلفة عن الرؤيا الحديثة التي دشنتها الثورة الديمقراطية. فبدل الرؤيا العمودية المقدسة للمشروعية والسلطة (شخص الخليفة كان مقدساً مثل شخص ملك فرنسا) حلّت الرؤيا الأفقية للجموع البشرية والتصويت العام. وهكذا انتقلت المشروعية من فوق إلى تحت، ومن السماء إلى الأرض. وهكذا توصلت البشرية الأوروبية إلى مرحلة الاستقلالية الذاتية وتحررت من أصفاد القرون الوسطى واستلمت مقاليد أمورها بيديها. (لقد بلغت سن الرشد كما يحب أن يقول ايمانويل كانط).

(ث) هكذا شئنا ترجمة مصطلح (la Symbolique Coranique) «الرمزانية القرآنية». بمعنى أن القرآن قد دشّن في اللغة العربية ولأول مرة صورة معينة عن التضاد بين السلطة الباغية/والسلطة الجائرة، عن سلطة الخير/وسلطة الشر بالمعنى المطلق للكلمة. ولا تزال هذه الصورة الرمزية مسيطرة على الوعي الإسلامي الجماعي حتى هذه اللحظة بدليل أن الخميني قد استطاع تنشيطها واستخدامها بكل فعالية لتعبئة الجماهير الشعبية الإيرانية. وكذلك فعلت الحركات الإسلاموية في أماكن أخرى وإن يكن بنجاح أقل.

(ج) «الثورة الإسلامية» في إيران قامت بعمل معاكس للثورة الفرنسية. ففي حين أن هذه الأخيرة قد اجتثّت أسس المشروعية الدينية الكاثوليكية، نجد أن الأولى قد أعادت إليها كل الهيبة والأهمية. فقطع رأس لويس السادس عشر كان يعني إسقاط الرمزانية المسيحية (أي المشروعية التقليدية التي سيطرت طيلة قرون وقرون).

(ح) كان إلغاء نظام الخلافة من قبل أتاتورك يعني إسقاط الرمزانية الدينية أو الوهم الكبير الذي يغلّف شخص

السلطان بالقدسية الإسلامية. وقد شكل هذا الحدث صدمة موجعة أصابت الوعي الإسلامي الجماعي في الصميم. لكن علمانوية أتاتورك الحامية لم تستطع التأثير على جماهير غفيرة من الشعب التركي بسبب طابعها الأجنبي المستورد من الخارج، وبسبب طابعها الفج المفروض على الشعب من فوق. ثم أخيراً (وهذا هو الأهم) بسبب عدم التمهيد لها من قبل حركة تنوير فكرية إسلامية كما حصل في القرن الثامن عشر في فرنسا الكاثوليكية.

(خ) بمعنى أن العلمانية لا تنهض في الفراغ ولا تقوم على العدم. ينبغي أن يسبقها انبثاق ثقافة تنويرية حديثة كما حصل في الغرب، فلولا ثقافة عصر التنوير وفكره وفلسفته لما تجسدت العلمنة في فرنسا واقعاً حياً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. فكيف يمكن للعلمانية إذن أن تنهض في المجتمعات العربية أو الإسلامية ما دامت الثقافة التقليدية هي المهيمنة على القطاعات الأوسع من الشعب؟ بل وعلى قسم كبير من المثقفين الذين يرفضون مراجعة يقينياتهم المذهبية والطائفية. يضاف إلى ذلك أن ثقافة العلمنة ينبغي أن تنشأ من الداخل ومن صراع الداخل مع الداخل وليس عن طريق الاستيراد السهل والجاهز كما فعل أتاتورك. هذا الجهد الذي تقوم به الذات على ذاتها من أجل تغيير ذاتها هو الضمانة الأولى لكل علمنة ولكل حداثة. ولكن الضغوط الخارجية الممارسة على المجتمعات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر لم تسمح حتى الآن لأي مجتمع إسلامي أو عربي بأن ينتج تاريخه الخاص بنفسه وبدون تدخل خارجي في شؤونه. فالعلمنة التي استوردها أتاتورك جاهزة كالوصفة الطبية لم يكن الشعب التركي هو الذي دفع ثمنها، وإنما الشعب الفرنسي، وبالتالي فلم تكن تلقى لها دعامة سوسيولوجية كافية لنجاحها. فقد بقيت تركيا العميقة - أي كل الأرياف والجبال - خارج دائرتها وانحصرت بالطبقات البورجوازية والمثقفة في المدن الكبرى.

(د) لقياس حجم الهوة الهائلة التي تفصل بين المجتمع المدني بكل فئاته وبين السلطة السياسية يكفي أن نلقي نظرة على نشرات الأخبار أو الجرائد والصحف الرسمية. فمن الواضح أن الشعب لا يقرؤها ولا يستمع إليها. بل إنه يترصد نشرات الأخبار الخارجية ويحاول التقاط التلفزيونات الأجنبية لكي يعرف شيئاً ما عما يجري حوله أو داخل بلده.

(ذ) مرة أخرى ينتقد أركون الحداثة الكلاسيكية للغرب، هذه الحداثة التي تحولت إلى دين وضعي يريد أن يفرض نفسه على العالم بأسره. فهناك فرق بين العقلانية المنفتحة، وبين العقلانوية الوضعية الدوغمائية التي تسيطر على أوساط اليمين واليمين المتطرف الأوروبي، وأحياناً بشكل عنصري مبطن أو صريح. فهم يحتقرون كل ثقافات الشعوب الأخرى بحجة أنها غير «حضارية». من الواضح أن هذه النظرة لا تزال تسيطر على أعمال الكثير من المستشرقين وبخاصة الاستشراق الكلاسيكي (الذي لا يزال يتبع المنهجية الوضعية الفيلولوجية ويرفض الاستفادة من منهجية العلوم الإنسانية الحديثة. فمن المعروف أن هذه الأخيرة تريد هدم الجدران العازلة بين الثقافات والشعوب ومحاولة دراسة هذه الثقافات دون أحكام قيمة مسبقة (سواء أكانت إيجابية أم سلبية). ولكن عنصرية المنهجية الوضعية (أي الاستشراقية التقليدية) ترفض مثل هذا الانفتاح المنهجي والابستمولوجي. لأن ذلك مثلاً يعني مقارنة الإسلام بالمسيحية ووضعه على قدم المساواة معها، أو إقامة التساوي بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، أو بين الأدب العربي والأدب الفرنسي، الخ...

(ر) هذا هو الفرق الأساسي بين مكانة العقل في العصور الوسطى وبين مكانته في العصور الحديثة. فالعقل كان مطلقاً لأنه كان متجذراً في العمق الانطولوجي للوحي ومرتكزاً عليه. وأما العقل الحديث فقد خسر هذه

الضمانة الانطولوجية لأنه تحرر من اللاهوت وأصبح مستقلاً بذاته. ولكنه إذ تحرر أصبح أكثر مسؤولية وأقل أماناً واطمئناناً. فهو قد عرف لأول مرة أن أحكامه ومقولاته تاريخية متغيرة بتغير العصور والأزمان والأدوات المعرفية المتوافرة في كل عصر وكل جيل. لهذا السبب يبدو العقل النقدي أو الابستمولوجي المعاصر أقل إطلاقية وأكثر حرية وحركية.

(ز) يقصد أركون بذلك أن حركة الفكر في أوروبا متقدمة على حركة السياسة والسياسيين. وهذا شيء يؤسف له ولكنه طبيعي ضمن مقياس أن حركة الفكر تسبق دائماً حركة السياسة. (التنوير سبق الثورة الفرنسية مثلاً). دائماً هناك وقت طويل يفصل بين بلورة الأفكار الجديدة وزرعها في الأرض وانتظار أن تثمر، وبين نضجها وإيناعها. وأحياناً تموت الأفكار كما تموت البذور إذا لم تكن التربة صالحة أو مناسبة. وينبغي انتظار وقت آخر لكي تتحسن شروط الأرض والمناخ. . . هناك إذن فرق بين بلورة الفكر الجديد وبين تجسيده على الأرض واقعاً حياً. ولكن يبقى صحيحاً القول إنه لا يمكن للغرب السياسي الذي يقدم نفسه نموذجاً وقدوة للعالم كله في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان أن يبقى متخلفاً عن الغرب الفكري والطليعي. فنقد الحداثة الكلاسيكية للغرب وعرقيته المركزية واحتقاره للثقافات واللغات الأخرى أصبح أمراً واقعاً في الفكر الغربي الحديث (انظر أعمال مدرسة فرانكفورت، أو ميشيل فوكو أو دريدا أو هابرماز في هذا المجال).

ولكن السياسة الغربية لا تزال تستوحي النظرة الوضعية والاستعلائية السابقة. هناك تفاوت إذن بين الفكر والسياسة حتى في الغرب ذاته. ولذا فإن الكليشيهات الشائعة عن الإسلام والمسلمين والعرب لا تزال سائدة حتى الآن، لأن السياسة هي التي توجه وسائل الإعلام وليس الفكر.

(س) يقصد أركون أن المثقفين العرب أو المسلمين لا يضعون النموذج الحضاري الغربي على مسافة نقدية معينة. فهم إما أن يرفضوه جملة وتفصيلاً عن طريق القول بأنه غربي لا يناسبنا ولا يتلاءم مع خصوصيتنا، وإما أنهم يأخذونه كما هو دون أن يكونوا قادرين على إخضاعه للنقد الداخلي عن طريق استخدام منتوجات الحداثة نفسها. ذلك أن الحداثة تولد دائماً ضدها أو أضدادها، وهذا ما يشكل قوة الحداثة وحيويتها. الحداثة ليست مساراً ظافراً بلا عقبات. العقل في مسار الحداثة يصطدم دائماً بعقبات مضادة، وكثيراً ما يدمر مساره السابق في عودة نقدية على ذاته بعد أن اكتشف أنه كان خاطئاً. إنه لا يتوانى عن تصحيح مساره إذا ما اقتضت الضرورة ذلك. وهو لا يجد أي حرج في ذلك. وحدهم الدوغمائيون «اليابسو الرؤوس» يرفضون تصحيح مسارهم أو العودة النقدية على ذاتهم.

(ش) بمعنى أن المفكر الإسلامي الحديث يضطلع بمسؤولية التراث الديني ويمشي نحوه خطوات، ولكن «العلماء» التقليديين يرفضون أن يمشوا نحو الحداثة خطوة واحدة. إنهم يطلبون من العقل الفلسفي الحديث أن يخضع لهم وليقينياتهم كلياً، ويرفضون تقديم أي تنازل له. وهذا شيء غير مقبول. فالنقد التاريخي ينبغي أن يطبَّق على النصوص المقدسة الإسلامية ـ بما فيها القرآن ـ مثلما طبق على النصوص المقدسة المسيحية منذ القرن السابع عشر. إن المنشأ التاريخي للعقائد الإسلامية سوف ينكشف يوماً ما مثلما انكشف المنشأ التاريخي للعقائد المسيحية. صحيح أن المسيحية قد قاومت هذه العملية لفترة طويلة في الغرب، ولكنها اضطرت في النهاية للانصياع لها ونتج عن ذلك خيرٌ كثير بالنسبة إلى الشعوب الأوروبية. إنها عملية صراع مرير وتمزق داخلي عنيف أصبح الإسلام الآن يقف على أبوابه. وبناء على نجاح هذه العملية أو فشلها سوف يتوقف مصير الشعوب العربية والإسلامية.

(ص) المقصود بالفكر الفلسفي هنا فكر هابرماز الالماني الذي يعتبر الآن من أكبر مفكري الغرب. فهو بدلاً من أن يدير ظهره للفكر المسيحي ويزدريه كما يفعل الكثير من العلمانويين يحاول مساعدته على الاندماج

داخل إطار الحداثة. وهذا ما حاول أن يفعله في العصور الوسطى مفكرو الإسلام من أمثال ابن رشد وابن خلدون ولكن عملهم توقف للأسف ولم يبق في الساحة إلا حراس الأرثوذكسية من الفقهاء الدوغمائيين.

(ض) بمعنى أنها أُسقطت عليه لاحقاً من أجل تشكيل صورة مثالية عذبة ـ ولكن غير تاريخية ـ عن السلف الصالح. فهو بلا ريب كان سلفاً صالحاً ولكنه كان مشكّلاً من بشر يصيبون ويخطئون... إنهم ليسوا معصومين.

(ط) بمعنى أن الناس في المجتمعات العربية والإسلامية الحالية مضطرون لأن يكذبوا أو يحتالوا أو يمارسوا كافة أنواع السلوك المضادة للأخلاق من أجل أن يستطيعوا العيش والتوصل إلى مجتمع الاستهلاك. أما في العصور السابقة التي لم تكن تعرف حياة الاستهلاك والتمتع المادي فإن أخلاقية التقشف والزهد كانت هي السائدة. ونلاحظ هنا كيف يربط أركون بين النظام الاقتصادي السائد ونوعية الأخلاق المناسبة له. فالأخلاق ليست شيئاً مجرداً يقبع في الهواء كما تعتقد العقلية المثالية التقليدية وإنما هي مرتبطة بالظروف والمجتمع.

(ظ) هنا يتحدث أركون بشكل ضمني عن موقعه على ساحة المعرفة. فلا هو في الجهة الاستشراقية، ولا هو في الجهة الإسلامية التقليدية. إنه يحاول أن يحفر عن موقع خاص مستقل يحترم قواعد البحث العلمي ويحمل همّ المجتمعات الإسلامية في آن معاً. وهو موقع صعب لأنه يتعرض للهجوم من كلتا الجهتين.

(ع) المقصود بتجاوز عقل عصر التنوير ليس التنكر له ولمكتسباته، وإنما تجاوز النسخة الوضعية الناشئة عنه والتي تهيمن اليوم على العقلية التكنوقراطية والحسابية الباردة للغرب. إن أركون بانتقاده للحداثة الغربية يريد أن يعيد إليها التوازن لكي تدمج من جديد في أحضانها البعد الروحي والهمّ الأخلاقي للتراثات الدينية السابقة. وهو بذلك لا يدعو للعودة إلى الماضي، وإنما إلى إعادة النظر في الحاضر على ضوء التجربة البشرية الطويلة والتعددية.

فهرس المحتويات

يحاول محمد أركون، هنا، أن يثير من خلال العنوان ذكرى الغزالي وابن رشد. وهو يفعل ذلك عن قصد لكي يبين حجم الفارق بين جدية المناظرات الفكرية التي حصلت أثناء الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والإسلام، وبين الوضع المؤسف الذي تردّى إليه الفكر الإسلامي المعاصر. لكن أركون لا يثير ذكرى هذين المفكرين لكي يتوقف عندهما أو لكي يتبنّى مواقفهما الفكرية ويطبقها على العصر الراهن: فهذا مستحيل. ذلك أن مناهجهما وأدواتهما المعرفية ورؤياهما أصبحت تنتمي إلى عصر آخر وفضاء عقلي آخر هو الفضاء العقلي القروسطي، ولكن روحهما الفكرية القلقة والجادة في البحث عن الحقيقة تبقى ملهمة لنا. وهكذا يقدم لنا أركون مثالاً واضحاً وعملياً على كيفية الاتصال بالماضي والانقطاع عنه في الوقت ذاته.

وهو في هذا الكتاب يستخدم المنهجية التاريخية - الأنثربولوجية قبل أن يسمح لنفسه باستخلاص نتائج عامة أو حكم فلسفية. إنه يستخدم المنهجية المقارنة والمحسوسة التي ترفض أن تسجن الإسلام في خصوصية ثبوتية وجوهريّة تكاد تكون عنصريّة، كما وترفض الرؤيا «الأسطورية» أو الايديولوجية التي يشيعها التقليديون عن الإسلام والتي تكاد تزيل عنه كل صبغة تاريخية.

ISBN 1 85516 706 9

